Lehrbücher

zum Gebrauch

beim theologischen Studium.

Katholische Dogmatik

von Dr. Franz Diekamp.

Zweiter Band: Die Lehre von der Schöpfung. — Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus. — Die Lehre von der Gnade.

Münster i. W. 1921.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Katholische Dogmatik

nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.

Zum Gebrauche
bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht.

Von

Dr. Franz Diekamp,
Professor der Dogmatik an der Universität Münster.

Zweiter Band.

Dritte bis fünfte, verbesserte Auflage.

Münster i. W. 1921.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 21. Junii 1921.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 4298

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Inhaltsverzeichnis.

Die Lehre von der Schöpfung.

1. Abschnitt.
Das allgemeine Verhältnis der Dinge zu Gott.

1. Kapitel. Die Erschaffung der Welt.

Seite

§ 1. Der Schöpfungsbegriff 2
§ 2. Die Wirklichkeit der göttlichen Weltschöpfung 3
§ 3. Der Schöpfer 9
§ 4. Die Freiheit der Schöpfungstätigkeit 11
§ 5. Der Zweck der Schöpfung und ihre Güte 14
§ 6. Die Ewigkeit des göttlichen Weltplanes und die Zeitlichkeit des Weltanfangs 19

2. Kapitel. Die Erhaltung und Regierung der Welt.

§ 7. Die Erhaltung der Welt 24
§ 8. Die göttliche Mitwirkung 26
§ 9. Die göttliche Weltregierung und Vorsehung 37

3. Kapitel. Die natürliche und übernatürliche Ordnung im allgemeinen.

§ 10. Begriff des Natürlichen und Übernatürlichen 42
§ 11. Grundsätze über das Verhältnis zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen 44

2. Abschnitt.
Die Werke der Schöpfung im einzelnen.

1. Kapitel. Die reinen Geister.

§ 12. Dasein und Ursprung der Engel 50
§ 13. Die rein geistige Natur, die Zahl und die Unterschiede der Engel 53
§ 14. Die natürlichen Eigenschaften und Kräfte der Engel 57
§ 15. Der Urstand der Engel und ihre Prüfung 60
§ 16. Die Seligkeit der Engel im Himmel, ihre Aufgaben und die ihnen gebührende Verehrung 62
§ 17. Die bösen Geister, ihre Sünde und ihr Sturz 65
§ 18. Zustand und Wirksamkeit der bösen Geister vor dem Weltgerichte 69

2. Kapitel. **Die körperliche Natur.**

Seite

§ 19. Dogmatische Sätze über die körperliche Natur 73
§ 20. Zur Erklärung des Sechstagewerkes 77

3. Kapitel. **Der Mensch.**

1. Artikel. Der Ursprung und die Natur des Menschen.

§ 21. Die Erschaffung des ersten Menschen 82
§ 22. Der Mensch ein Ebenbild Gottes 88
§ 23. Die Seele eine geistige, unsterbliche und individuelle Substanz . 90
§ 24. Die Verbindung von Leib und Seele 96
§ 25. Der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechtes 103
§ 26. Der Ursprung der einzelnen Seelen 105

2. Artikel. Die übernatürliche Ausstattung der ersten Menschen oder der Urzustand.

§ 27. Die urständliche Heiligkeit und Gerechtigkeit 111
§ 28. Die Gaben der Integrität 114
§ 29. Die Übernatürlichkeit der Gaben des Urzustandes und die Möglichkeit des Zustandes der reinen Natur 121

3. Artikel. Die Sünde der Stammeltern und ihre Folgen.

§ 30. Die Ursünde im Paradiese 126
§ 31. Die Folgen der ersten Sünde 129
§ 32. Nachweis der Erbsünde 130
§ 33. Das Wesen der Erbsünde 136
§ 34. Die Fortpflanzung der Erbsünde 142
§ 35. Die Folgen der Erbsünde 148

Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus.

1. Abschnitt.

Der göttliche Ratschluß der Erlösung und Menschwerdung und ihre Vorbereitung.

§ 1. Die Erlösungsbedürftigkeit der gefallenen Menschen und der Ratschluß der Erlösung 153
§ 2. Der Ratschluß der Menschwerdung und ihre Erkennbarkeit . . 159
§ 3. Der Zweck der Menschwerdung 161
§ 4. Angemessenheit und bedingte Notwendigkeit der Menschwerdung 166
§ 5. Die Vorbereitung der Welt auf die Ankunft des Erlösers . . 168

2. Abschnitt.

Die Person des Erlösers.

1. Kapitel. **Die Menschheit des Erlösers.**

§ 6. Die Wirklichkeit und Vollständigkeit der Menschheit Christi . . 171
§ 7. Die Stammeseinheit der Menschheit Christi mit der unsrigen . 177

2. Kapitel. **Die Gottheit des Erlösers.**

Seite

§ 8. Die häretischen Gegensätze und die kirchliche Lehre 179
§ 9. Die Gottheit Christi nach der Hl. Schrift 182
§ 10. Die Gottheit Christi nach der Überlieferung 189

3. Kapitel. **Die hypostatische Union.**

§ 11. Die lehramtliche Feststellung des Dogmas gegen die Häresie . 190
§ 12. Beweis aus der Hl. Schrift 194
§ 13. Die Lehre der Überlieferung 196
§ 14. Der innere Einheitsgrund der Person Christi 201
§ 15. Die Beziehung der hypostatischen Union zur Trinität 205
§ 16. Die Teile der Menschheit Christi in der hypostatischen Union . 207
§ 17. Der Beginn und die Dauer der hypostatischen Union 209
§ 18. Die hypostatische Union als Gnade 212

4. Kapitel. **Der unversehrte Fortbestand der beiden Naturen in der Vereinigung.**

§ 19. Die Zweiheit der Naturen gegenüber dem Monophysitismus . 214
§ 20. Die Zweiheit des Willens und der Tätigkeit gegenüber dem Monotheletismus 217

5. Kapitel. **Unmittelbare Folgen der hypostatischen Union.**

§ 21. Die communicatio idiomatum und die Perichorese der Naturen 223
§ 22. Die Zusammensetzung der Person Christi 227
§ 23. Der Mensch Christus nicht Adoptivsohn, sondern der natürliche Sohn Gottes 229
§ 24. Die Anbetungswürdigkeit Christi 233

6. Kapitel. **Die übernatürlichen erschaffenen Vorzüge Christi.**

§ 25. Allgemeine Grundsätze 241
§ 26. Die Sündenlosigkeit Christi 243
§ 27. Die Gnade Christi 248
§ 28. Das Wissen Christi 253
§ 29. Die Macht Christi 266

7. Kapitel. **Die Mängel der Menschheit Christi.**

§ 30. Die Leidensfähigkeit Christi 269

3. Abschnitt.

Das Werk des Erlösers.

1. Kapitel. **Die Mittlerschaft Christi im allgemeinen.**

§ 31. Jesus Christus unser einziger Mittler 273
§ 32. Das dreifache Amt Christi 276

Seite

§ 31. Der Inhalt des Gnadenstandes. A. Die formalen Wirkungen der heiligmachenden Gnade 502

§ 32. Der Inhalt des Gnadenstandes. B. Die Gefolgschaft der heiligmachenden Gnade 507

§ 33. Besondere Eigenschaften des Gnadenstandes 514

6. Abschnitt.

Das Verdienst.

§ 34. Die Wirklichkeit des Verdienstes 522

§ 35. Die Bedingungen des Verdienstes 527

§ 36. Der Gegenstand des Verdienstes 535

§ 37. Der Verlust der Verdienste und ihr Wiederaufleben 541

Katholische Dogmatik

nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.

Die Lehre von der Schöpfung.

Literatur: L. Barré, De rerum creatione et speciatim de angelis. Paris 1897; C. R. Billuart, Summa S. Thomae. Tract. de angelis. 3. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758; Tract. de opere sex dierum. 20. Bd. 1760; B. Ezechiel, De Deo creante et elevante. Rom 1905; V. L. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica. 5. u. 6. Bd. Bologna 1728 f.; C. Gutberlet, Gott und die Schöpfung. Begründung und Apologie der christlichen Weltauffassung. Regensburg 1910; Huarte, De Deo creante et elevante ac de novissimis. Rom 1917; G. Lahousse, De Deo creante et elevante. Brügge 1904; A. L. Lépicier, Tract. de pertinentibus ad divinam operationem. Paris 1909; Idem, Tract. de angelis. Paris 1909; C. Mazzella, De Deo creante et elevante. 4. Aufl. Rom 1908; G. van Noort, Tract. de Deo creatore. 2. Aufl. Amsterdam 1912; J. H. Oswald, Die Schöpfungslehre. 2. Aufl. Paderborn 1893; Derselbe, Angelologie. 2. Aufl. 1889; Derselbe, Religiöse Urgeschichte der Menschheit. 2. Aufl. 1887; D. Palmieri, De Deo creante et elevante. Rom 1877; Idem, Tract. de creatione et de praecipuis creaturis. Edit. posthuma. Rom 1910; Idem, Pneumatologia. Rom 1876; D. Petavius, Dogmata theologica. De angelis. De opere sex dierum. 3. u. 4. Bd. der Pariser Ausgabe 1865 f. — Außerdem die Lehrbücher Bd. I[5] 85 f.

Auf die Theologie im engern Sinne d. i. die Lehre von Gott in der Einheit des Wesens und in der Dreiheit der Personen folgt die Lehre von den Werken Gottes nach außen, die die zweite größere Hälfte der Dogmatik ausmacht. Das erste dieser Werke, die Grundvoraussetzung aller anderen, ist die Erschaffung der Dinge, die Begründung der natürlichen Ordnung und deren Erhaltung und Leitung. Gott hat aber die vernünftigen Wesen, die er erschuf, zugleich in die übernatürliche Ordnung erhoben und ihnen eine Prüfungszeit gesetzt, um sich in dem ursprünglichen erhabenen Zustande zu bewähren. Auch die hierauf bezüglichen Fragen finden in der Lehre von der Schöpfung ihre Behandlung. Sie zerfällt in zwei Abschnitte, von denen der erste die Schöpfung im allgemeinen, der zweite die einzelnen Schöpfungswerke, die reinen Geister, die materielle Welt und die Menschen zum Gegenstande hat.

1. Abschnitt.

Das allgemeine Verhältnis der Dinge zu Gott.

1. Kapitel.

Die Erschaffung der Welt.

§ 1.

Der Schöpfungsbegriff.

1. Das Wort „schaffen" bezeichnet ursprünglich nur irgendwelches Hervorbringen oder Machen, also auch eine Tätigkeit, die den Dingen, die schon da sind, bloß eine neue, namentlich eine bessere Gestaltung gibt. Im engeren philosophischen oder theologischen Sprachgebrauche ist aber „Schöpfung" oder „Erschaffung" eine Hervorbringung des ganzen Dinges aus nichts oder, wie der h. Thomas 1 qu. 65 a. 3 genauer definiert: Creatio est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Diese Begriffsbestimmung ist im wesentlichen von dem vatikanischen Konzil S. 3 can. 5 (Denz. 1805, s. unten S. 4) übernommen worden. Denselben Gedanken drücken Neuere so aus, daß sie sagen, der Schöpfer bringe die Dinge hervor ex nihilo sui et subiecti: Er läßt sie weder aus seiner eigenen Substanz hervorgehen noch produziert er sie aus einem bereits bestehenden Substrat.

Dem deutschen „schaffen" entspricht das hebräische בָּרָא. Im Griechischen gebraucht man dafür *ποιεῖν, κτίζειν, δημιουργεῖν, κατασκευάζειν*, im Lateinischen facere, creare, condere, constituere. Der ursprünglichen Bedeutung nach bezeichnet aber keines dieser Worte genau die Erschaffung aus nichts.

Die Scholastiker sprechen öfters von einer emanatio rerum a Deo, wie z. B. Thomas 1 qu. 45 a. 1 die Erschaffung eine emanatio totius entis a Deo nennt. Aber sie denken dabei nicht, wie Günther († 1863) ihnen vorwarf, an einen Hervorgang aus der eigenen Substanz Gottes, sondern gebrauchen emanatio für Hervorgang oder Ursprung im allgemeinen.

2. Mit dem Ausdrucke „aus nichts" wird nicht etwa das Nichts als ein Stoff bezeichnet, aus dem die Dinge gemacht sind, wie unter anderen der Abt Fredegisus von Tours († 834) in seiner Schrift De nihilo et tenebris behauptete. Das Wörtchen „aus" zeigt hier nur die Aufeinanderfolge an: bevor ein Gegenstand erschaffen wird, ist ganz und gar nichts von dem vorhanden, aus dem er besteht. Dicitur aliquid fieri ex nihilo, quia fit post nihilum (De pot. qu. 3 a. 1 ad 7, vgl. 1 qu. 45 a. 1 ad 3).

Die griechischen Väter bedienen sich außer dem unzweideutigen *ἐξ οὐκ ὄντων* auch wohl des Ausdrucks *ἐκ μὴ ὄντων*, ohne jedoch mit den Platonikern unter dem *μὴ ὄν* einen gestaltlosen ewigen Urstoff zu verstehen.

3. Man unterscheidet:

a) Die creatio activa und passiva. Jene ist der schöpferische Akt, wie er in Gott ist; sie ist also nichts anderes als die göttliche Wesenheit mit einer gedachten Beziehung zu dem Geschöpfe. Die passive Erschaffung ist das, was dem Schöpfungsakte in dem Geschöpfe entspricht, nämlich die in dem Augenblicke seines Werdens beginnende reale Beziehung der vollständigsten Abhängigkeit von seinem Urheber. Diese Beziehung des Geschöpfes ist wahrscheinlich nicht mit seiner Substanz sachlich ein und dasselbe, wie die Skotisten, Vasquez u. a. meinen, sondern nach Thomas (In Sent. 2 d. 1 qu. 1 a. 2 ad 2; De pot. qu. 3 a. 3 ad 3) ein notwendiges, untrennbares Akzidens, das mit ihm erschaffen wird. Die Abhängigkeit setzt sich ununterbrochen und unvermindert in jedem Augenblicke fort, solange das Geschöpf besteht, aber nur in ihrem Beginne wird sie creatio genannt (1 qu. 45 a. 3; C. gent. II, 18).

b) Die creatio prima und secunda. Die erstere ist die ursprüngliche Hervorbringung der Weltsubstanz aus nichts (opus creationis im engeren Sinne), die letztere ist deren Gestaltung, Belebung und Ausschmückung (opus formationis). Auch mit der creatio secunda, die an sich nur in einem uneigentlichen Sinne Erschaffung genannt werden kann, sind Schöpfungsakte im vollen Sinne des Wortes, nämlich die Erschaffung der einzelnen Menschenseelen, verbunden.

Gotti V 6 ff.; Heinrich V² 15 ff.; Janssens VI 121 ff.; V. Boeur, La création passive: Revue August. 1910 I 223 ff.; J. Durantel, La notion de la création dans S. Thomas: Annales de philos. chrét. 1912 Febr. bis Juni; G. Feldner, Das Werden im Sinne der Scholastik: Jahrbuch für Philos. u. spek. Theol. 18. und 19. Bd. 1904 f.

§ 2.

Die Wirklichkeit der göttlichen Weltschöpfung.

Gott hat die ganze Welt aus nichts erschaffen. De fide.

Das kirchliche Lehramt hat diese Wahrheit von Anfang an gegen alle Bestreitungen und Entstellungen geschützt und offen verkündigt. Im Gegensatz zu den Kosmogonien der Heiden und zum gnostischen und manichäischen Dualismus nennen die Glaubensbekenntnisse der Kirche Gott den „Schöpfer (creator, factor, *ποιητής*) des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren". Gegen die priszillianische Erneuerung des manichäischen

Irrtums, wonach die Menschenseelen und die Engel ein Ausfluß aus dem Wesen Gottes und der Teufel der unerschaffene Urgrund des Bösen sei, der auch einen Teil der Geschöpfe in der Welt hervorgebracht habe, schritt die Synode zu Braga 561 ein (Denz. 235. 237 f.).

Als im Mittelalter einerseits der Manichäismus in der Häresie der Katharer und Albigenser fortwucherte und andererseits einzelne Gelehrte, wie Amalrich von Bena († 1204) und David von Dinant (um 1200) mit ihren Anhängern sich offen zum Pantheismus bekannten, erließ das vierte allgemeine Laterankonzil 1215 die wichtige dogmatische Erklärung: Unus solus est verus Deus .., creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam (Denz. 428). Auch Papst Eugen IV trat im Jahre 1441 in dem Decretum pro Iacobitis der „unsinnigen" Irrlehre der Manichäer mit Nachdruck entgegen (Denz. 707).

Gegen den den Schöpfergott ausschließenden Monismus der neueren Zeit mit seinen Abarten, dem Materialismus und Pantheismus, hat das Vatikanum 1870 von neuem das Schöpfungsdogma fast genau mit den Worten des Laterankonzils verkündigt (S. 3 cp. 1, Denz. 1783) und eine Reihe von Kanones hinzugefügt (Denz. 1801 ff.). Es verdammt darin jeden, der den einen wahren Gott, den Schöpfer und Herrn aller Dinge leugnet (can. 1), oder nichts außer der Materie als existierend annimmt (can. 2), oder Gott und die Dinge für substantiell identisch erklärt (can. 3), sei es, daß er die Dinge durch Emanation aus der Substanz Gottes oder durch Evolution des göttlichen Seins oder durch dessen Selbstdeterminierung entstanden sein läßt (can. 4); und endlich legt es mit ausdrücklichen Worten die Wahrheit zu glauben vor: mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas (can. 5).

I. Beweis aus der Hl. Schrift.

1. Gen. 1, 1: In principio creavit Deus coelum et terram.

In principio bedeutet hier: im Anfange alles dessen, was gemäß dem Weltentstehungsberichte mit der Welt geschehen ist; es zeigt ihren absoluten Anfang an, vor dem noch nichts von ihr vorhanden war. Der Schöpfungsbericht soll eben den ersten Beginn der Welt beschreiben, in der offenbaren Absicht, Gott als ihren alleinigen Urheber hinzustellen, durch dessen bloßes Wort alles gemacht worden ist. Diese Absicht des h. Schriftstellers weist deutlich auf die Erschaffung aus nichts hin.

Creavit (בָּרָא, *ἐποίησεν*) hat zwar an sich einen weiteren Sinn (s. S. 2), aber es kann hier wegen des Zusammenhanges nur auf die Erschaffung im engeren Sinne bezogen werden. Denn wenn es sich bloß um die Gestaltung der Welt aus einem vorhandenen Stoffe handelte, so müßte der Stoff hier genannt werden, weil der erste Anfang der Dinge dargestellt werden soll. Es wird also nicht zufällig von einer solchen Unterlage für die göttliche Tätigkeit geschwiegen, sondern das creare ist eine Hervorbringung aus nichts. Bedeutsam ist, daß das hebräische בָּרָא, im Unterschiede von den sinnverwandten Verben, im Qal immer ein göttliches Machen, Hervorbringen bezeichnet und nie mit der Angabe des Stoffes verbunden wird, aus dem Gott etwas macht. Daher ist בָּרָא besonders geeignet, die Erschaffung aus nichts auszudrücken.

Coelum et terra ist nach der Ausdrucksweise der Hl. Schrift der Inbegriff aller außergöttlichen Dinge, das ganze Weltall.

2. Zur Bestätigung dessen, was Gen. 1, 1 lehrt, dient folgendes:

a) Nie erwähnt die Hl. Schrift einen schon bestehenden Stoff als Mitursache (causa materialis) für die göttliche Weltschöpfung.

Man verweist demgegenüber wohl auf Gen. 1, 2; Weish. 11, 18; Hebr. 11, 3. Nach Gen. 1, 2 befand sich die Erde in dem Zustande einer formlosen Masse: Terra autem erat inanis et vacua. Aber dieses Chaos, aus dem nach V. 6 ff. Himmel und Erde gestaltet wurden, war nicht etwa ein unabhängig von Gott vorhandener, sondern ein nach V. 1 aus nichts hervorgebrachter Stoff, dessen sich Gott für die creatio secunda bediente. Man darf die Verse nicht umstellen. — Zwar heißt es Weish. 11, 18: Creavit orbem terrarum ex materia invisa (*ἐξ ἀμόρφου ὕλης*), aber hier ist dem Kontexte zufolge, wo es sich um die Hervorbringung von Bären und Löwen handelt, zweifellos nur von der Gestaltung der chaotischen Masse in der creatio secunda die Rede. Vgl. Augustinus De Gen. c. Manich. I, 5, 9. — Von der creatio secunda scheint auch Hebr. 11, 3 am besten verstanden zu werden, wonach die Welt durch das Wort Gottes in der Weise eingerichtet, bereitet worden ist (aptata), daß aus Unsichtbarem (ex invisibilibus d. i. aus dem lichtlosen Chaos) Sichtbares ward. Andere meinen, invisibilia bedeute das Nichts, so daß hier die creatio prima ex nihilo gelehrt werde. Thomas In Hebr. 11 lect. 2 und S. th. 1 qu. 65 a. 4 ad 1 bezieht den Ausdruck auf die ewigen Ideen Gottes von den Dingen, die er in der Welt sichtbar ausgeprägt hat. Der griechische Text (*μὴ ἐκ φαινομένων*, nicht *ἐκ μὴ φαινομένων*) besagt übrigens nur rein negativ, Gott habe die sichtbare Welt „nicht aus Sichtbarem" gemacht.

b) Durch sein bloßes Wort d. h. durch seinen bloßen Willen hat Gott alles erschaffen. Ps. 32, 9: Quoniam ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt (vgl. 148, 5). Ps. 134, 6: Omnia, quaecunque voluit, Dominus fecit in coelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis. Vgl. Ps. 113, 11; Judith 16, 17; Apok. 4, 11. Ein ewiger, von Gott unabhängiger Weltstoff ist mit diesem Lobpreise seiner absoluten Macht und Herrschaft unvereinbar.

c) Gerade das Sein der Dinge verursacht Gott durch seine Schöpfertätigkeit, mit der Absicht, daß es fortbestehe. Weish. 1, 14: Creavit enim, ut essent omnia (*ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα*).

d) Die erhabene Selbstbezeichnung Gottes: „Ich bin der Seiende" (Ex. 3, 14) lehrt, daß er die alleinige Ursache aller Dinge sein muß; denn neben dem Sein, das das Sein selbst ist, kann es kein anderes unerschaffenes Sein geben.

e) Auch der strenge Begriff der Erschaffung aus nichts erscheint in späterer Zeit ausdrücklich als ein Bestandteil des jüdischen Glaubens, indem die makkabäische Mutter ihren jüngsten Sohn mit dem Hinweise auf diese Wahrheit zur Standhaftigkeit ermahnt: Peto, nate, ut aspicias ad coelum et terram et ad omnia, quae in eis sunt, et intelligas, quia ex nihilo (*ἐξ οὐκ ὄντων*) fecit illa Deus et hominum genus (2 Makk. 7, 28) — Worte, die zudem vom Hl. Geiste gebilligt sind, da die heldenhafte Mutter multum mirabilis und repleta sapientia genannt wird (V. 20 f.).

II. Beweis aus der Tradition.

1. Die Väter bezeugen die Schöpfung aus nichts als eine Grundwahrheit des Glaubens, wie Hermas Mand. I, 1 schreibt: „Zu allererst glaube, daß Gott ein einziger ist, der alles erschaffen und bereitet und alles aus dem Nichts gemacht hat, so daß es ist (*εἰς τὸ εἶναι*)." Tertullian De praescr. 13, Origenes De princ. Praef. 4, Novatian De Trin. 1 führen diese Lehre an der Spitze der in ihren Kirchen gebräuchlichen Glaubensregeln auf. Kein einziger Schriftsteller der alten Kirche verrät in diesem Punkte dualistische oder emanatistische Anschauungen.

2. Viele von ihnen verteidigen ausdrücklich das Schöpfungsdogma unter Hinweis auf die unsinnigen Folgen, die die Annahme eines ungewordenen Stoffes nach sich zieht. So gegen die Heiden Theophilus von Antiochien Ad Autol. II, 4, Athanasius De incarn. Verbi 2, gegen die Gnostiker Irenäus Adv. haer. (die Lehre von Gott als dem Schöpfer ist der Hauptgegenstand der

irenäischen Gotteslehre), Tertullian Adv. Hermog. und Adv. Marc., Methodius De lib. arb., gegen die Manichäer namentlich Augustinus in mehreren Schriften.

III. Vernunftgründe.

Das Dogma des vatikanischen Konzils, daß der Mensch mit dem natürlichen Lichte der Vernunft Gott den Schöpfer und unseren Herrn mit Sicherheit erkennen kann (Denz. 1806), sollte allerdings nach der Absicht der Konzilsväter keine Entscheidung geben über die natürliche Erkennbarkeit der Erschaffung aus nichts (vgl. Bd. I[5] 88). Aber fast alle Theologen sind der Überzeugung, daß die Erschaffung der Welt aus nichts aus rein natürlichen Vernunftgründen erkannt werden kann. Wie schwer es aber ist, diese Erkenntnis ohne Offenbarung zu erreichen, und wie sehr demnach die Offenbarung dieser Wahrheit moralisch notwendig war, ergibt sich daraus, daß kein außerhalb der Offenbarung stehender Philosoph — auch Aristoteles höchstwahrscheinlich nicht ausgenommen (vgl. Theol. Revue 1919, 26 f.) — sich zu dem reinen Schöpfungsbegriffe aufgeschwungen hat.

Nach dem h. Thomas kann der Vernunftbeweis für die Erschaffung der Welt aus nichts auf vielfache Weise erbracht werden. In der Summa theologica führt er den Nachweis so:

1. Alle Dinge in der Welt haben, wie ihre Endlichkeit, Veränderlichkeit, Zusammensetzung lehrt, das Sein nicht aus sich, sondern durch Teilnahme an einem anderen. Sie können das Sein also letztlich nur von dem erhalten haben, der das Sein durch seine Wesenheit ist. Nun ist aber Gott allein das wesenhafte, subsistierende Sein selbst. Folglich muß alles Außergöttliche von Gott hervorgebracht sein (1 qu. 44 a. 1, vgl. 61 a. 1). Diese Hervorbringung ist aber eine Erschaffung aus nichts. Denn wenn Gott die Welt aus etwas Vorhandenem gemacht hätte, so wäre dieses Vorhandene nicht von ihm hervorgebracht. Da es aber nichts außer Gott geben kann, das nicht von ihm verursacht ist, so folgt mit Notwendigkeit, daß Gott die Welt aus nichts erschaffen hat (1 qu. 45 a. 2).

2. Ein anderer Beweis geht von dem wahren Gottesbegriffe aus. Die Gottesbeweise führen uns zu der Erkenntnis eines Wesens, das der erste Beweger, die erste Wirkursache, das erste Notwendige, das erste und höchste Sein, die erste und höchste Vernunft ist. Dieses Wesen muß als das Sein selbst und darum als das einzige durch sich bestehende Sein anerkannt werden. Deswegen läßt sich kein anderes Sein denken, das nicht der ganzen Substanz nach von ihm als der ersten Wirkursache, der höchsten

Ideal- und Zweckursache abhängig wäre (1 qu. 2 a. 3; 11 a. 3; 44 a. 1—4). Das Dasein eines ungewordenen Weltstoffes wird also durch den wahren Begriff Gottes ganz und gar ausgeschlossen.

Eine sehr hohe Angemessenheit des Schöpfungsdogmas zeigt sich außerdem darin, daß ein vollkommenes religiöses Verhältnis des Menschen zu der Gottheit ohne den reinen Schöpfungsbegriff nicht denkbar ist. Nur wenn Gott im vollen Sinne des Wortes als der Schöpfer betrachtet wird, ist es wahrhaft begründet, seine höchste Oberherrlichkeit und seine unbeschränkte Freiheit und reinste Güte in der Verteilung seiner Gaben anzuerkennen, nur dann haben unsere Anbetung, Dankbarkeit und rückhaltlose Hingebung an Gott eine sichere Grundlage. Auch die bindende Kraft des Sittengesetzes empfängt ihre volle Erklärung nur aus dem Walten des allmächtigen und allheiligen Schöpfergottes. Und nur der Schöpfer und unumschränkte Herr der Natur kann diese zur Übernatur erheben und ihr die Ordnung der Gnade mit dem übernatürlichen Endziele als ein neues höheres Gesetz anweisen.

Einwendungen. — Die Gegner berufen sich auf den Grundsatz: „Aus nichts wird nichts". Mit Unrecht. Wir behaupten ja nicht die ursachlose Entstehung der Welt aus nichts, sondern ihre Erschaffung durch Gott. Gottes Allmacht ist die causa efficiens, die keiner causa materialis bedarf. Ohne Stoff etwas hervorzubringen ist zwar einer endlichen Ursache unmöglich. Aber die Ursächlichkeit Gottes darf man nicht nach dem bemessen, was endliche Kraft vermag. Seine Allmacht kann das Fehlen des Stoffes völlig ersetzen. Vgl. 1 qu. 45 a. 2 ad 1; De pot. qu. 3 a. 1.

Man sagt, zwischen dem Nichts und dem Sein bestehe ein unendlicher Abstand; wer ihn durchlaufen wolle, komme nie an das Ende; es gebe also keinen Übergang von dem einen zu dem anderen. Diese Einwendung geht von der falschen Vorstellung aus, daß bei der Erschaffung das Nichts der Ausgangspunkt einer Veränderung oder Entwicklung sei und daß dann zwischen dem Nichts und dem Sein ein unendlicher Abstand liege. Man muß festhalten, daß das Nichts keiner Veränderung oder Entwicklung unterliegen kann und daß die Erschaffung in einem unteilbaren Augenblicke geschieht. Der Hinweis auf den Mangel jeder Proportion zwischen Nichts und Sein beweist nur, daß kein endliches Wesen etwas erschaffen kann (s. S. 10). Vgl. 1 qu. 45 a. 2 ad 4; De pot. qu. 3 a. 1 ad 3 und a. 4 ad 2.

Wer behauptet, die neuere Naturerkenntnis, insbesondere die Einsicht in die Gesetze der Entwicklung mache die Annahme eines Schöpfers entbehrlich, nur die Vernunft, die sich zu dieser Einsicht noch nicht erhoben habe, sei auf den Schöpfungsglauben verfallen (Haeckel), übersieht, daß die Entwicklung ein sich entwickelndes Etwas voraussetzt, ohne für dessen Dasein eine Erklärung zu geben.

Weist man darauf hin, daß die Weltentwicklung in großen Zeiträumen nach und nach erfolgt sei, so beweist dies nichts gegen die Schöpfungstat Gottes; denn einerseits geht alle Veränderung nicht in Gott, sondern nur in den Dingen vor sich, und andererseits setzt, wie gesagt, die Entwicklung etwas Gegebenes voraus, das sich entwickelt, und sie findet nur in der Weisheit und Macht Gottes ihre Erklärung, weil nichts sich rein von sich selbst aus entwickeln d. i. zu einem höheren Sein emporheben kann.

Dem christlichen Schöpfungsglauben unwürdigen Anthropomorphismus vorzuwerfen (Haeckel), ist völlig ungerechtfertigt, da wir das Wirken Gottes ohne jede Unvollkommenheit als eine rein geistige, absolut einfache Willenstat denken.

Bartmann I[3] 228; Billuart Suppl. diss. 1 a. 1. 3; Gloßner I 2, 206 ff.; Gutberlet 55 ff.; Heinrich V[2] 31 ff.; Janssens VI 5 ff.; Van Noort[2] 2 ff.; Pesch III[4] 6 ff.; Pohle I[6] 395 ff.; Scheeben II 2 ff.; G. Esser in: Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche. 1. Bd. Kempten 1911, 275 ff.; A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Münster 1913, 94 ff.

§ 3.

Der Schöpfer.

I. Jede Schöpfungstätigkeit wird von der ganzen Trinität als einem einzigen Prinzip vollzogen. De fide.

Die Kirche erklärt: Pater et Filius et Spiritus Sanctus ... unum universorum principium, creator omnium (Lateran. IV, Denz. 428). Non tria principia creaturae, sed unum principium (Decr. pro Iacob., Denz. 704). Für den Schrift- und Traditionsbeweis und die aus der Natureinheit der drei göttlichen Personen zu entnehmende innere Begründung s. Bd. I[5] 256 ff. Vgl. auch Thomas 1 qu. 45 a. 6.

Es ist lediglich eine Appropriation, wenn man dem Vater die Schöpfungstat besonders zuschreibt. Der Grund dafür liegt darin, daß es seiner Personaleigentümlichkeit, der Urgrund des Sohnes und des Hl. Geistes zu sein, besonders entspricht, wenn er als der Urheber aller Dinge hingestellt wird.

II. Gott hat alle Dinge allein und unmittelbar erschaffen. De fide. Auch dieses Dogma ist in der Erklärung des vierten Laterankonzils enthalten: Unus solus est verus Deus ... unum universorum principium, creator omnium.

1. Hl. Schrift. — Sir. 1, 8: Unus est altissimus, creator omnipotens. Is. 44, 24: Ego sum Dominus faciens omnia, extendens coelos solus, stabiliens terram, et nullus mecum. Röm. 11, 36: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Hebr. 3, 4: Qui autem omnia creavit, Deus est.

2. Die Väter verteidigen diese Lehre gegen die heidnische und häretische Vorstellung von dem Demiurgen oder anderen Mittelwesen (Äonen oder Engeln), die die Welt gebildet hätten. So lehrt Irenäus Adv. haer. II, 1—3; IV, 20, 1, daß Gott alles durch sein Wort ins Dasein gerufen hat, ohne sich der Engel oder sonst einer Hilfe zu bedienen. Augustinus De civ. Dei XII, 24: „Es ist Unrecht zu glauben und zu sagen, daß jemand außer Gott irgendeine Natur, sei sie auch noch so klein und sterblich, geschaffen habe."

III. Es ist unmöglich, daß Gott ein Geschöpf mit der Schöpfermacht ausstattet, so daß es als causa principalis andere Dinge erschaffen kann. Sententia fere communis gegen Durandus († 1334) und Biel († 1495), sowie gegen Frohschammer († 1893), nach dessen Meinung die Eltern bei der Zeugung des Kindes durch eine ihnen von Gott übertragene Schöpfermacht die Seele des Kindes aus nichts erschaffen.

1. Die Väter traten für diese Wahrheit namentlich ein, als die Arianer den welterschaffenden Logos selbst für ein Geschöpf erklärten. Demgegenüber betonte z. B. Athanasius C. Arian. II, 21: Da der Logos die Welt erschaffen hat, so muß er Gott sein; denn ein Geschöpf kann nichts erschaffen. Gregor von Nyssa C. Eunom. II (Migne P. gr. 45, 512 C): „Eines und dasselbe kann nicht erschaffen und erschaffen werden." Cyrill von Alex. C. Iulian. II (Migne P. gr. 76, 596 f.): Die Macht, etwas aus nichts hervorzubringen, ist der göttlichen Natur ausschließlich eigen und kann keinem geschöpflichen Dinge zuteil werden. Vgl. Augustinus De civ. Dei XII, 24; De Trin. III, 8, 13 ff.; De Gen. ad litt. IX, 15, 26 ff.

2. Der innere Grund liegt darin, daß die Erschaffung eine unendliche Kraft erfordert (Thomas 1 qu. 45 a. 5; C. gent. II, 20. 21; De pot. qu. 3 a. 4). Dies ergibt sich

a) aus dem Begriffe der Schöpfungstat, da sie die Hervorbringung eines Seins aus nichts ist. Das Nichts und das Sein sind insofern durch eine unendliche Kluft geschieden, als jedes Größenverhältnis zwischen ihnen fehlt und ein kontradiktorischer Gegensatz unter ihnen besteht. Der Schöpfungsakt ist also die Überwindung eines unendlichen Mißverhältnisses, die eine unendliche Kraft erfordert. Folglich kann kein Geschöpf mit der Schöpfermacht ausgerüstet werden;

b) aus dem Zielpunkte der Schöpfungstat, der in dem Sein (esse existentiae) als solchem besteht. Das Sein ist unter allen Wirkungen die allgemeinste. Daher kann es nur durch die erste und allgemeinste Ursache, nämlich Gott, bewirkt werden;

c) aus der Beschaffenheit der Schöpfungstat, die eine rein geistige, von jedem Stoffe unabhängige Willenstätigkeit ist. Der Wille kann sich mit derselben Stärke auf die Gesamtheit alles erschaffbaren Seins, wie auf ein einzelnes Geschöpf richten. Wenn also jemand irgendeinen Gegenstand schöpferisch hervorbringen kann, so hat er auch die Kraft, unendlich vieles durch seinen Willen zu erschaffen. Unendlich vieles hervorzubringen verlangt aber eine unendliche Kraft. Folglich kann kein Geschöpf als causa principalis etwas erschaffen.

IV. Ein Geschöpf kann auch nicht einmal als Werkzeug oder als Diener Gottes zu einem Schöpfungsakte mitwirken. Sententia longe communior. Für die gegenteilige Ansicht trat namentlich Petrus Lombardus ein (Sent. 4 d. 5 n. 3).

1. Aus Schrift und Überlieferung läßt sich die Frage nicht lösen. Zwar sind die Engel administratorii spiritus (Hebr. 1, 14); aber daß sie bei der Erschaffung einen Dienst leisten, wird nirgends angedeutet.

2. Entscheidend sind die inneren Gründe (Thomas l. c.):

a) Ein Werkzeug (causa instrumentalis) hat die Aufgabe, die Kraft der causa principalis auf den Gegenstand hinüberzuleiten, an dem diese sich betätigen soll. Dies ist bei der Schöpfung ausgeschlossen. Denn ihr Begriff verneint jegliches wirkliche Vorherbestehen des terminus ad quem.

b) Ein Werkzeug bringt seine Wirkung in der ihm mitgeteilten Kraft der causa principalis hervor und trägt auch durch seine eigene Kraft dazu bei. Es setzt mit der Hauptursache die Wirkung so, daß diese ganz der Hauptursache und ganz dem Werkzeuge, wenn auch in verschiedener Weise, zuzuschreiben ist (vgl. unten S. 29). Nun ist aber die Wirkung der Erschaffung das Sein als solches, zu dessen Hervorbringung eine unendliche Kraft erforderlich ist. Ein Geschöpf besitzt aber weder aus sich eine unendliche Kraft noch kann sie ihm mitgeteilt werden. Folglich kann kein Geschöpf als werkzeugliche Ursache zu der Erschaffung etwas beitragen.

c) Die Hilfeleistung eines Dieners (causa ministerialis) bei der Hervorbringung eines Werkes besteht darin, daß er einen Stoff für den Gebrauch der causa principalis vorbereitet. Aber der Begriff der Erschaffung schließt das Vorhandensein eines Stoffes als terminus a quo geradezu aus.

Bartmann I³ 242 f.; Billuart Suppl. diss. 1 a. 4; Gotti V 14 ff.; Gutberlet 81 ff.; Heinrich V² 81 ff.; Janssens VI 150 ff.; Pesch III⁴ 14 ff.; Pohle I⁶ 411 ff. 419 ff.; G. Feldner (§ 1); E. Hugon, La causalité instrumentale en théologie. Paris 1907; H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes. Mainz 1885, 23 ff. 141 ff.

§ 4.

Die Freiheit der Schöpfungstätigkeit.

Die Freiheit Gottes in der Hervorbringung der Dinge wird bestritten oder eingeengt von dem falschen Dualismus der Gnostiker und Manichäer, von dem Pantheismus, der die Welt als eine notwendige Entwicklung oder Erscheinung der Gottheit auffaßt, von Wiclif, der Gottes Freiheit überhaupt leugnete, von Abaelard, Malebranche

und Leibniz, die dem absoluten Optimismus huldigten, von Hermes, Günther und Rosmini, die aus der Güte Gottes bzw. aus seiner Liebe zu sich selbst eine Notwendigkeit zu schaffen ableiteten.

Demgegenüber lehrt das Dogma die unumschränkte und allseitige Freiheit Gottes im Schaffen. Nachdem schon die Synode zu Sens 1140 die 7. These Abaelards (Denz. 374): Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit, et non alio, verworfen hatte, erklärte Papst Eugen IV im Jahre 1441 in dem Unionsdekrete für die Jakobiten (Denz. 706): Qui quando voluit bonitate sua universas . . . condidit creaturas. Das Vatikanum S. 3 cp. 1 (Denz. 1783) ergänzt die Entscheidung des vierten Laterankonzils (S. 4) durch die Worte liberrimo consilio und anathematisiert im can. 5 de Deo (Denz. 1805) die Behauptung, Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum. Vgl. Denz. 1620 gegen Hermes, 1655 gegen Günther, 1908 gegen Rosmini.

I. Gott besaß die unbedingte Freiheit zu schaffen oder nicht zu schaffen. De fide. Es ist die libertas exercitii. Vgl. Bd. I[5] 196.

1. Hl. Schrift. — In dem Schöpfungsberichte Gen. 1 ist das wiederholte fiat ein Ausdruck der freien Entschließung, und da die Ausführung in denselben Worten wie der Befehl berichtet wird (fiat lux, et facta est lux usw.), so zeigt sich, daß Gottes Wille in voller Unabhängigkeit wirkt und allein maßgebend ist. Ps. 134, 6: Omnia, quaecunque voluit, Dominus fecit in coelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis (ähnlich Ps. 113, 11). Apok. 4, 11: Tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant et creata sunt.

2. In der Tradition kehren ähnliche Sätze häufig wieder. Gott wird weder durch äußere Gewalt noch durch innere Nötigung zum Schaffen gedrängt; sein schöpferisches Wirken ist von jeder Beeinflussung unabhängig. So Irenäus Adv. haer. II, 1, 1: Neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia. III, 8, 3: Ipse omnia fecit libere et quemadmodum voluit. Augustinus De Gen. c. Man. I, 2, 4; De civ. Dei XI, 24; XXI, 7.

3. Der wichtigste innere Grund, der auch schon von den Vätern geltend gemacht wird, liegt in der unendlichen Vollkommenheit und Seligkeit Gottes. Nichts kann ihm Gewalt antun, nichts seine Vollkommenheit ergänzen und einen Mangel beseitigen. Er bedarf der Welt absolut nicht. Vgl. Thomas 1 qu. 19 a. 3; C. gent. I, 81—83; II, 27 usw.

Daß die sittlichen Vollkommenheiten Gottes, seine Liebe, Güte und Heiligkeit, ihn zur Weltschöpfung nötigen könnten, ist unrichtig. Er mag schaffen oder nicht, in jedem Falle ist sein Wollen unendlich heilig und gut. Denn es schließt das reinste Wollen seines eigenen Wesens ein, und dadurch allein hat es seine Vollkommenheit, die keiner Vermehrung fähig ist. Wenn Gott nicht schaffen wollte, so würde sich dieser Entschluß weder dem Sein noch der sittlichen Güte nach im geringsten von seinem Entschlusse zu schaffen unterscheiden; denn sein Wollen ist von Ewigkeit ein einziger, schlechthin einfacher, mit seinem Wesen identischer Akt, und welches auch immer sein Zielpunkt ist, das Erschaffen oder das Nichterschaffen, sein Wollen ist immer von derselben unendlichen sittlichen Vollkommenheit.

Die Güte drängt freilich ihrer Natur nach zur Selbstmitteilung. Aber wie die Trinitätslehre zeigt, wird dieses Bedürfnis der unendlichen Güte Gottes von Ewigkeit in unendlich vollkommener Weise durch die innergöttlichen Hervorbringungen, die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Hl. Geistes, befriedigt. Zu einer Mitteilung nach außen wird Gott durch seine Güte nicht genötigt.

II. Gott konnte die Welt so und anders erschaffen. Wenn er schaffen wollte, hatte er die freie Wahl zwischen allen möglichen Welten (libertas specificationis). De fide.

Dieser Lehre widersteitet der sog. absolute Optimismus, wie ihn Abaelard († 1142), Malebranche († 1715) und Leibniz († 1716) vertraten, wonach Gott unsere Welt, unter allen möglichen die beste, habe erschaffen müssen. Allein das Dogma erklärt, Gott habe die Welt liberrimo consilio, voluntate ab omni necessitate libera erschaffen. Also darf auch seine Wahlfreiheit hinsichtlich der Beschaffenheit der Welt nicht eingeschränkt werden.

1. Unsere Welt ist in Wirklichkeit nicht die denkbar beste, wie überhaupt kein endliches Ding so gut ist, daß es nicht noch besser sein könnte (1 qu. 25 a. 6; De pot. qu. 3 a. 16). Kann also unsere Welt nicht besser sein als sie ist, so ergibt sich die unsinnige Folgerung, daß sie absolut vollkommen oder unendlich ist. Oder aber Gott ist endlich, da er keine bessere Welt als die unsrige hat schaffen können.

2. Leibniz meint, es sei für Gott nicht angemessen, unter Verzicht auf Besseres das minder Gute zu wählen; da aber Gott nie in einer seiner Weisheit oder Güte unangemessenen Weise handeln könne, so müsse er notwendig das Beste wählen. — Allein das heißt Gott ins Endliche herabziehen. Wenn es auch für uns Geschöpfe, die wir nach Entwicklung und Vervollkommnung streben müssen, unvernünftig wäre, das größere Gut dem kleineren nachzusetzen, so besteht ein solcher Grund für Gottes unendliche Vollkommenheit und Seligkeit nicht. Keine Welt, sie mag noch so gut sein, keine noch so große Verherrlichung, die sie ihm bereiten kann, ist imstande,

seine Güte und Seligkeit auch nur im geringsten zu erhöhen. Gott kann also in der Auswahl seiner Geschöpfe vollkommen frei entscheiden (1 qu. 25 a. 5).

Bartmann I³ 238 ff.; Gloßner I 2, 242 ff.; Heinrich V² 103 ff.; Pesch III⁴ 25 ff.; Pohle I⁶ 413 ff.; J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I². Münster 1867, 452 ff.

§ 5.

Der Zweck der Schöpfung und ihre Güte.

Zweck (finis) ist das, um dessentwillen etwas geschieht. Man unterscheidet den Zweck des Werkes (finis operis), auf den eine Tätigkeit bzw. ihre Wirkung ihrer Natur nach abzielt, und den Zweck des Wirkenden (finis operantis), den sich der Handelnde nach Belieben setzt (2, 2 qu. 141 a. 6 ad 1); ferner den Haupt- und Nebenzweck (finis principalis und secundarius), je nachdem er direkt (primo et per se) oder nur nebenbei (quasi consequenter) beabsichtigt wird (Quodlib. 5 a. 19); den End- und Mittelzweck (finis ultimus und intermedius), von denen der letztere nur als Mittel dient, den ersteren zu erreichen (1, 2 qu. 12 a. 2); den inneren und äußeren Zweck (finis interior und exterior), je nachdem er in dem Dinge bzw. in seiner Tätigkeit oder außerhalb des Dinges liegt (In Sent. 4 d. 49 qu. 1 a. 1 sol. 2); endlich den finis qui d. i. das Zielgut selbst, finis quo d. i. der Besitz des Gutes, und finis cui d. i. das Subjekt, für das es erstrebt wird (1, 2 qu. 1 a. 8; qu. 2 a. 7 ad 2).

Da alles vernünftige Handeln ein Handeln nach Zwecken ist, so muß auch der unendlich weise Gott in all seiner Tätigkeit um eines Zweckes willen handeln (In Sent. 2 d. 1 qu. 2 a. 1). Es können bei ihm aber nur solche Zwecke in Betracht kommen, die er aus sich und durch sich selbst in völliger Unabhängigkeit festsetzt. Sie sind in keiner Weise als Beweggründe zu denken, die von außen auf ihn einwirken und sein Wollen zur Betätigung antreiben. Gottes Beweggründe zum Schaffen sind rein innerlich, vollkommen frei und sachlich eins mit der Schöpfungstat, da ein Übergang von der Potenz zum Akte in Gott ausgeschlossen ist.

I. Gott hat die Welt zu seiner Verherrlichung erschaffen. De fide. Vatic. S. 3 can. 5 de Deo (Denz. 1805): S. q. mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s.

Die Ansicht der Hermesianer und Günther ianer, daß die Beseligung der Geschöpfe der letzte Zweck ihrer Erschaffung sei, hat das Konzil nicht als Häresie verurteilt, wohl aber hat es sie im cp. 1 (Denz. 1783) zurückgewiesen, indem es ausführt, Gott habe die Welt erschaffen „nicht zur Erhöhung seiner Seligkeit, auch nicht zur Vermehrung seiner Vollkommenheit, sondern zur Offenbarung seiner Vollkommenheit durch die Wohltaten, die er den Geschöpfen spendet". Hier tritt klar hervor, daß die den Geschöpfen erwiesenen Wohltaten nur Mittel zur Erreichung des Endzweckes sind, der in der Offenbarung der Vollkommenheit Gottes, also in seiner Verherrlichung besteht.

Die Verherrlichung, die sich Gott durch die Erschaffung der Dinge bereitet, wird gloria externa genannt im Unterschiede von der gloria Dei interna, die mit dem Wesen Gottes identisch ist, mag sie als gloria obiectiva d. i. als die unendliche Größe und Majestät, oder als gloria subiectiva d. i. als die unendliche Erkenntnis, Achtung und Liebe seiner selbst aufgefaßt werden. Die gloria Dei externa ist zu unterscheiden als gloria obiectiva und formalis. Die erstere wird Gott schon durch das Dasein der Geschöpfe, durch ihre Beschaffenheit und die Betätigung ihrer Kräfte bereitet, und zwar von allen ohne Ausnahme immer und überall. Die letztere muß ihm von den vernünftigen Geschöpfen als seinen Ebenbildern mit Bewußtsein und freiem Willen erwiesen werden.

Die Verherrlichung Gottes in der Schöpfung ist nicht nur der hauptsächliche finis operis, sondern auch der hauptsächliche finis operantis. Vgl. Thomas In Sent. 2 d. 1 qu. 2 a. 1. Die Liebe Gottes zu den Geschöpfen kann nicht als der einzige göttliche Beweggrund ausgegeben werden, cum quidquid agit, ex amore bonitatis suae absolutae eum agere constet (Acta et decreta concilii provincialis Coloniensis 1860. Köln 1862 S. 29). Es ist seine unendliche Selbstachtung und Selbstliebe, um derentwillen Gott in vollster Freiheit sich zu der Erschaffung der Dinge entschlossen hat, ebenso wie auch bei dem Ratschlusse, nichts zu erschaffen, derselbe Beweggrund maßgebend gewesen wäre.

1. Die Hl. Schrift bezeugt, daß Gott alles in Liebe erschaffen hat. Weish. 11, 25: Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti; nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti. Gottes Liebe aber ist wirksam in der Spendung von Wohltaten. Was Gott insbesondere dem Menschen in der Erschaffung hat zuteil werden lassen, zeigt z. B. Ps. 8, 6 f.: Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subiecisti sub pedibus eius. Vgl. auch Gen. 1, 27 – 30. Aber alle Großtaten Gottes in der Erschaffung der Dinge haben seine Verherrlichung zum Endzweck. Prov. 16, 4: Universa propter semetipsum operatus est Dominus. Er selbst ist das Endziel aller Dinge. Apok. 1, 8: Ego sum α et ω, principium et finis. Röm. 11, 36: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) sunt omnia. Hebr. 2, 10: Propter quem omnia et per quem omnia. Darum verkündet die ganze Schöpfung seine Herrlichkeit und sind insbesondere die Vernunftwesen ihm Lob und Preis schuldig. Ps. 18, 1 ff.; Ps. 148 – 150; Dan. 3, 57 ff. (Lobgesang der Jünglinge im Feuerofen); Is. 43, 7; Apok. 4, 11.

2. Nach der Väterlehre wollte Gott die Welt erschaffen, um seine Güter auf sie überströmen zu lassen und eben dadurch die Erhabenheit seiner Vollkommenheiten zu zeigen. So schreibt Theophilus Ad Autol. I, 4: „Alles schuf Gott aus nichts, damit durch die Werke seine Größe erkannt und offenbar würde." Tertullian

Apol. 17: De nihilo (mundum) expressit in ornamentum maiestatis suae. Gregor von Nazianz Orat. 38, 9; Augustinus Confess. XIII, 2, 2; Enchir. 9, 3. Besonders bei der Erschaffung des Menschen war es Gottes Absicht, ihn aufs reichste mit herrlichen Gaben auszustatten, um die Größe seiner Güte dadurch zu bekunden. So Irenäus Adv. haer. IV, 14, 1; Gregor von Nyssa De hom. opif. 16.

3. Innerer Grund. – Daß Gott in der Erschaffung der Dinge zuletzt und zuhöchst nur seine Ehre bezweckt oder, was dasselbe ist, daß er nur aus Liebe zu seiner Vollkommenheit und Güte schafft, um durch Mitteilung von seiner Güte an andere die Liebe zu ihr zu betätigen, ist in der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens und seiner Selbstliebe begründet. Die Selbstliebe Gottes, die die ganze Liebenswürdigkeit seines unendlich vollkommenen Wesens erschöpft, bereitet ihm eine solche innere Verherrlichung und Seligkeit, daß sie keiner Vermehrung fähig ist. Gott ist „der Seligste in sich und aus sich" (Denz. 1782). Darum drängt ihn auch kein Mangel oder Bedürfnis, sich eine äußere Verherrlichung zu verschaffen. Er will durch sein Schöpfungswerk nichts erreichen, was ihm mangelt, sondern nur von seiner Güte mitteilen, weil er sie liebt und weil es so für ihn als den Urquell der Güte geziemend ist. C. gent. I, 93: Non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc, ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens ut fonti bonitatis. 1 qu. 44 a. 4: Primo agenti non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Dasselbe lehrt Cat. Rom. I, 15: Neque vero ulla alia fuit causa, quae illum (Deum) ad opus creationis impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, bonitatem suam impertiret.

Dem Endzwecke des Schöpfers (finis operantis) entspricht der Endzweck der geschaffenen Dinge (finis operis). Der h. Thomas fährt an der zuletzt angeführten Stelle fort: Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium. Comp. theol. 101: Propter hoc omnia facta sunt, ut divinae bonitati assimilentur. In dem Maße, als die Dinge an der Güte Gottes teilnehmen und in ihren Eigenschaften und Tätigkeiten der Vollkommenheit Gottes ähnlich sind, verherrlichen sie ihn. In besonderer Weise sind hierzu die geschaffenen Vernunftwesen bestimmt. 1 qu. 65 a. 2:

Creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habent finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando.

Zugleich ist diese förmliche Verherrlichung Gottes für die vernünftigen Geschöpfe das Mittel, ihre eigene Seligkeit, in der ihr letzter innerer Endzweck besteht, zu erreichen. Ihr letztes inneres Ziel ist die selige Anschauung Gottes. In Sent. 4 d. 49 qu. 1 a. 1 sol. 2: Ultimus finis quasi exterior humanae voluntatis est Deus... Sed ille actus erit ultimus finis interior, quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas quietetur in ipso. Haec est autem visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum.

Falsche Vorstellungen über den Endzweck der Schöpfung hegte Hermes, der unter dem Einflusse Kants die Glückseligkeit der glückseligkeitsfähigen Geschöpfe als den letzten und höchsten Endzweck ausgab. Seine eigene Ehre könne Gott nicht als Endzweck beabsichtigt haben; das wäre unerlaubte Selbstsucht. Günther glaubte, ähnlich wie Ed. v. Hartmann u. a., man schreibe Gott Eitelkeit zu, wenn man annehme, Gott habe die Dinge erschaffen, um sich von ihnen verherrlichen zu lassen. Wieder andere meinen, die Würde der menschlichen Persönlichkeit werde beeinträchtigt, wenn der Mensch seinen letzten Endzweck nicht in sich, sondern in Gott habe. – Diese Einwürfe sind völlig unbegründet:

a) Nicht aus Selbstsucht handelt Gott; denn die gesamte Welt ist nicht imstande, seine Vollkommenheit und Seligkeit im geringsten zu erhöhen. Seine Absicht ist die uneigennützigste, da nur der Schöpfung Vorteil und Genuß erwächst. Thomas 2, 2 qu. 132 a. 1 ad 1: Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos. Augustinus In Ioh. tract. 58, 3: Nobis namque expedit Deum nosse, non illi. Es ist gerade vorteilhaft für das Geschöpf, daß Gott in der Welt hauptsächlich seine eigene Ehre bezweckt; denn diese wird, wie gesagt, um so mehr erreicht, je mehr das Geschöpf an den Vollkommenheiten Gottes teilnimmt.

b) Ebensowenig kann von Eitelkeit, einem ungeordneten Anspruch auf Ehre die Rede sein. Es ist vielmehr die unbedingt notwendige Ordnung, daß das Geschöpf zur Verherrlichung seines Schöpfers und höchsten Herrn da ist. Gott muß diese Ordnung einhalten, er kann wegen seiner Weisheit und Heiligkeit gar nicht davon absehen. Thomas De malo qu. 9 a. 1 ad 4: Gloria Dei non est ad aliquid aliud referenda, sed proprium ipsius Dei est, ut gloria eius propter seipsum quaeratur.

c) Der dritte Einwand setzt voraus, daß der Mensch absoluter Selbstzweck sei. Dies kann er aber nicht sein. Er bleibt als bedingtes, geschaffenes Wesen stets in wesentlicher Abhängigkeit von Gott, der als der Urgrund notwendig auch das Endziel des Menschen ist. Aber daß das Wohl des Menschen der Ehre Gottes untergeordnet ist, widerspricht durchaus nicht der Würde der menschlichen Persönlichkeit. Denn Gott will seine Ehre gerade durch das Wohl der vernünftigen Geschöpfe erreichen, dadurch, daß er sie als Personen handeln und durch Erkenntnis und Liebe Gottes

sich vervollkommnen läßt. Er hat ihnen die persönliche Würde gegeben, so daß sie keinem anderen als Gott ganz und gar untergeordnet sind, und er erhält und schützt sie in dieser Würde. Gerade durch die von ihm notwendig verlangte Zweckbeziehung der Handlungen auf Gott, das denkbar höchste Ziel, werden diese über ihre natürlichen Schranken erhoben und erhalten einen weit höheren Adel und Wert, als wenn sie auf bloß irdische Zwecke gerichtet wären.

II. Gott hat die Welt so eingerichtet, daß sie in jeder Hinsicht geeignet ist, den Endzweck, den er ihr gesetzt hat, zu erfüllen, m. a. W. die Welt an sich ist gut. De fide.

Es war der Grundirrtum der manichäischen Sekten, daß es Dinge gebe, die ihrer Substanz nach böse seien, und dieser Verirrung kommt es nahe, wenn die Pessimisten in unseren Tagen ebenfalls unserer Erdenwelt das Gutsein abstreiten und versichern, daß sie grundschlecht sei. Die Kirche fordert den Glauben, daß die Welt gut erschaffen worden ist, weil eben das höchste Gut selbst sie hervorgebracht hat. Nichts ist von Natur böse, auch nicht der Teufel und die Dämonen. Gott hat sie gut erschaffen, durch sich selbst sind sie böse geworden. Lateran. IV (Denz. 428); Decr. pro Iacob. (Denz. 706). Vgl. auch Trid. S. 6 can. 6 (Denz. 816) gegen Calvin.

1. Die Hl. Schrift betont die Güte der Werke Gottes zu wiederholten Malen in dem Schöpfungsberichte Gen. 1, 10 ff. und erklärt V. 31 zusammenfassend: Viditque Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona. Deut. 32, 4: Dei perfecta sunt opera. Sir. 39, 21: Opera Domini universa bona valde. 1 Tim. 4, 4: Omnis creatura Dei bona est. Ps. 32, 5; Weish. 11, 25; 12, 1; Mark. 7, 37.

2. Die Väter bestreiten den Manichäern und Priszillianisten gegenüber entschieden, daß es wesenhaft böse Naturen gebe. Vgl. auch Synode zu Braga 561 (Denz. 237). Sie bestimmen das Böse seinem Begriffe nach als eine Privation akzidenteller Art, als den Mangel einer guten Beschaffenheit an einer Natur (z. B. Augustinus C. Iulian. I, 6, 17). Das sittlich Böse war von der Schöpfung, wie sie aus der Hand Gottes hervorging, vollständig fern. Physische Übel, wie Tod und Verderben vieler Geschöpfe, sind zwar von Gott gewollt, aber nicht direkt, nicht um ihrer selbst willen. Direkt will er nur das Gute, indirekt aber, mit Rücksicht auf das Gute, wegen ihrer Bedeutung für das Weltganze, auch manche physische Übel (z. B. Augustinus De civ. Dei XI, 22). Vgl. Bd. I[5] 196.

3. Die Vernunft beweist die Güte der Welt aus ihrer Erschaffung durch das summum bonum. Das vollkommen Gute kann keine schlechten Wirkungen hervorbringen (C. gent. III, 7). Das

Übel, das dem endlichen Guten per accidens anhaftet, macht die Welt nicht schlecht (1 qu. 48 a. 4).

Der Pessimismus leidet, abgesehen von anderen Sinnlosigkeiten, an dem Grundfehler, daß er den Daseinszweck der Dinge einseitig in die Dinge selbst, in einen möglichst reichen Genuß des eigenen irdischen Daseins verlegt, ohne die allgemeineren Zwecke, die das Geschöpf im Weltall hat, und besonders die Bestimmung der Vernunftwesen zu einer jenseitigen ewigen Seligkeit in Anschlag zu bringen.

III. Die von Gott erschaffene Welt könnte für ihren Zweck nicht vollkommener eingerichtet sein, als es wirklich der Fall ist, m. a. W. unsere Welt ist die relativ beste. Sententia communis.

So sehr der absolute Optimismus abzulehnen ist (S. 13 f.), kann man einen relativen Optimismus berechtigt finden. Unsere Welt hat erstens aus einer unendlich vollkommenen Tätigkeit ihren Ursprung, sie hat zweitens in Gott selbst ihren notwendigen Endzweck, und sie ist drittens so eingerichtet, daß sie den Zweck, den Gott ihr mit Freiheit gesetzt hat, nämlich ihn in bestimmtem Maße und in bestimmter Art zu verherrlichen, aufs vollkommenste erfüllt. Vgl. 1 qu. 25 a. 6 ad 3. Dies folgt ohne weiteres daraus, daß sie das Werk des unendlich weisen und mächtigen Gottes ist. Er kann die Welt nur nach einem höchst weisen Plane beschlossen und sie für seine Ziele so eingerichtet haben, daß die Verherrlichung, die sie ihm bereiten soll, mit unbedingter Sicherheit aufs vollkommenste erreicht wird. Diese höchste relative Güte würde aber selbstverständlich jeder anderen von Gott erschaffenen Welt ebenfalls eigen sein.

Bartmann I[2] 249 ff.; Billuart Suppl. diss. 1 a. 5; Gutberlet 106 ff.; Heinrich V[2] 151 ff.; Janssens VI 48 ff. 236 ff.; Pesch III[4] 431 ff.; Pohle I[6] 431 ff.; Scheeben II 31 ff.; Kleutgen (s. § 4) 586 ff.; F. L. Graßmann, Die Schöpfungslehre des h. Augustinus und Darwins. Regensburg 1889, 5 ff.; J. Mausbach, Die Ethik des h. Augustinus. 1. Bd. Freiburg 1909, 151 ff.; J. Stufler, Die Lehre des h. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung: Zeitschrift für kath. Theol. 1917, 656 ff.

§ 6.

Die Ewigkeit des göttlichen Weltplanes und die Zeitlichkeit des Weltanfangs.

I. Gott hat die Welt nach einem ewigen Plane oder nach ewigen Ideen erschaffen. Sententia certa. Vatic. S. 3 cp. 1: liberrimo consilio.

Man spricht von einer göttlichen Idee, insofern Gottes Wesenheit das medium quo für seine Erkenntnis alles Möglichen oder die causa exem-

plaris ist; hingegen von einer Mehrheit göttlicher Ideen, insofern sein Denken viele Dinge und zwar unendlich viele umfaßt. Eine dieser Ideen ist die des Weltalls, die ein gewaltiger Komplex von Einzelideen ist.

Subjektiv d. h. in Gott sind alle Ideen unerschaffen, notwendig und unveränderlich, weil sie mit seiner Wesenheit eins sind. Objektiv d. i. nach ihrem Gegenstande sind sie endlich, zeitlich, bedingt; denn sie enthalten nur Außergöttliches, erschaffbare Nachbildungen der göttlichen Vollkommenheit. Vgl. 1 qu. 15 a. 1—3; De verit. qu. 3 a. 1 ff. Es ist daher verfehlt, mit Klee die Ewigkeit der Idee unserer Welt zu leugnen oder mit Plato zwar ihre Ewigkeit zuzugeben, aber ihr ein Dasein außerhalb der Gottheit zuzuschreiben. Siehe auch Bd. I[5] 190 f.

1. Hl. Schrift. — Den Menschen schuf Gott nach seinem Bilde und Gleichnisse (Gen. 1, 26 f.). Alles hat er in Weisheit gemacht (Ps. 103, 24; Jer. 10, 12 usw.). Die Weisheit ist Gottes ewige Ratgeberin (Prov. 8, 14), die Ordnerin (8, 30) und Künstlerin in dem Schöpfungswerke (Weish. 7, 21). Prov. 3, 19 f.: Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit coelos prudentia, sapientia illius eruperunt abyssi.

2. Tradition. — Die Väter, besonders Augustinus, bildeten die platonische Ideenlehre im christlichen Sinne um. Sie stellten erstens fest, daß die ewigen Ideen, nach denen Gott die Dinge erschaffen habe, nicht eine neben Gott bestehende besondere Welt, sondern im Geiste des Schöpfers selbst enthalten seien. Zweitens umfasse die Ideenwelt nicht wie bei Plato bloß die Gattungen der Dinge, sondern auch die untergeordneten Arten und die Einzeldinge. Alle seien von Ewigkeit in dem göttlichen Denken. Vgl. Augustinus De div. quaest. 83 qu. 46; In Ioh. tract. 1, 17: Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; Methodius De lib. arb. 22, 9.

3. Innerer Grund. — Die Notwendigkeit der ewigen göttlichen Ideen ergibt sich aus der höchsten Weisheit Gottes, denn diese verlangt ein zweckvolles und darum planmäßiges Handeln; sowie aus seiner Allvollkommenheit, denn diese muß eine so unverkennbare Vollkommenheit des geschaffenen Geistes, wie das Handeln nach vorbedachtem Plane es ist, im eminenten Sinne in sich schließen. Vgl. 1 qu. 15 und qu. 44 a. 3.

II. Die Welt hat nicht von Ewigkeit bestanden, sondern in der Zeit zu sein angefangen. De fide.

Es war die Lehre mancher Platoniker (vgl. hierüber Augustinus De civ. Dei X, 31), daß die Welt ohne Anfang bestehe, nicht aus sich, aber von Ewigkeit durch die Gottheit ins Dasein gerufen. Im Mittelalter wagte der Mystiker Meister Eckhart († 1327) die Behauptung, daß Gott, sobald er selbst existierte und seinen

wesensgleichen Sohn zeugte, auch die Welt schuf. Diese Lehre widerspricht der Glaubensentscheidung des vierten Laterankonzils und des Vatikanums (vgl. oben S. 4): Ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam. Eckharts Thesen wurden im Jahre 1329 durch Johannes XXII verurteilt (Denz. 501 – 503).

1. Den Schriftbeweis liefert Gen. 1, 1 (S. 4), sowie 2, 4: In die, quo fecit Dominus Deus coelum et terram. Ferner Ps. 101, 26: Initio tu, Domine, terram fundasti. Nach Prov. 8, 22 ff. war vor der Erschaffung der Dinge schon etwas da, nämlich Gott und seine ewige Weisheit. Letztere spricht: Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum et ex antiquis, antequam terra fieret etc. Ähnlich Ps. 89, 2. Bei Joh. 17, 5 spricht Jesus von der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, priusquam mundus esset. Joh. 17, 24: Dilexisti me ante constitutionem mundi. Eph. 1, 4: Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.

2. Die Väter sind völlig einmütig in dieser Lehre. Selbst Origenes, der unter dem Einfluß der platonischen Annahme eines ewigen Weltstoffes persönlich der Ansicht huldigte, vor unserer Welt seien schon andere gewesen, und die erste von ihnen sei von Ewigkeit geschaffen worden, erklärt es doch ausdrücklich für „ein Stück der kirchlichen Verkündigung, daß unsere Welt von einer bestimmten Zeit ihren Anfang genommen hat" (De princ. Praef. 7). Die Vorstellung der Heiden, Gnostiker und Manichäer von der ungewordenen Materie und die arianische Gleichstellung von göttlicher Zeugung und Erschaffung boten den kirchlichen Lehrern reichen Anlaß, für unser Dogma einzutreten. Die Schöpfungstat selbst ist zwar ewig, aber ihre Wirkung tritt nach dem Willen Gottes erst mit der Zeit hervor (Augustinus De civ. Dei XI, 4, 2).

Mit Rücksicht darauf, daß die (wirkliche) Zeit mit der Erschaffung der Welt ihren Anfang genommen hat, halten einige Väter es für ungenau zu fragen: was hat Gott damals getan, bevor er die Welt schuf? oder: warum hat er nicht früher geschaffen? (Augustinus Confess. XI, 13; Gregor von Nyssa C. Eunom. XI Migne P. gr. 45, 801 f.). Solche Fragen sind allerdings sinnlos, wenn man an die wirkliche Zeit denkt; denn diese fing erst mit den Dingen an. Aber vor ihr war schon Zeit möglich, und mit Rücksicht auf diese mögliche Zeit, die man unserer Zeit entsprechend messen kann, darf man von dem „vorher", „früher" hinsichtlich der Welterschaffung sprechen. Vgl. Thomas De pot. qu. 3 a. 14 ad 6.

3. Die Vernunft kann zeigen, daß die für die ewige Schöpfung der Welt vorgebrachten Beweise keine Denknotwendigkeit begründen. Vgl. 1 qu. 46 a. 1; C. gent. II, 32 ff. Sie kann aber auch positiv dartun, daß für den zeitlichen Anfang der Welt die

höchste Wahrscheinlichkeit spricht. Diese ergibt sich aus der Bewegung und Entwicklung in unserer Welt. Die naturwissenschaftliche Forschung hat festgestellt, daß das organische Leben auf Erden einen Anfang gehabt hat. Von seinem ersten Auftreten bis heute ist eine bestimmte, nach beiden Seiten begrenzte, also endliche Zeitdauer verflossen. Ebenso ist auch vorher eine Zeitdauer anzunehmen, in der sich die Erde von einem bestimmten Zustande aus so weit entwickelt hat, daß das organische Leben auftreten konnte. Der Anfang dieser Zeitdauer ist aber dem Anfange der Erde (und des Weltsystems, dessen Glied sie ist) gleichzusetzen, wenn man nicht zu der Annahme greifen will, daß die Welt vor dem Beginne dieser Entwicklung von Ewigkeit ohne Bewegung und Veränderung, also zeitlos bestanden habe. Gibt man zu, daß die Welt immer veränderlich und zeitlich war, so führt die Annahme ihrer Ewigkeit zu der Folgerung, daß bis heute unendlich viele Augenblicke verflossen sind, und wenn etwa in jedem Augenblicke eine Seele erschaffen worden wäre, so würde die Zahl der Seelen jetzt actu unendlich sein. Es spricht aber die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, daß eine actu unendliche Menge unmöglich ist.

Manche glauben neuerdings, das Gesetz der Entropie zu einem Beweise für unser Dogma verwenden zu können. Nach diesem Gesetze wird alle Bewegung in der Welt einmal ein Ende erreichen, da die wirksame Energie immer mehr abnimmt und einmal völlig untätig werden muß. Wird aber dieser Prozeß einen bestimmten Endpunkt haben, so muß er auch zu bestimmter Zeit begonnen haben. Also unsere Welt hat einen zeitlichen Anfang gehabt. — Indes begegnet diese Anwendung und überhaupt die absolute Geltung des Entropiegesetzes begründeten Bedenken.

III. Ist eine anfangslose geschaffene Welt denkbar?

Hierüber hat das kirchliche Lehramt nichts entschieden. Auch die Hl. Schrift gibt keinerlei Auskunft. Die Väter treten durchweg dafür ein, daß Geschöpflichkeit und Anfangslosigkeit einander ausschließen. So Methodius in seiner Schrift *Περὶ τῶν γεννητῶν*, die eigens gegen Origenes' Lehre von der ewigen Schöpfung gerichtet war; Tertullian C. Hermog. 4; Athanasius C. Arian. orat. I, 29; Ep. ad Afros 8; Cyrill von Alex. Thesaur. 32 (Migne P. gr. 75, 492 f.). In den Kämpfen mit den Arianern fanden die Väter in der Anfangslosigkeit des Logos einen sicheren Beweis seiner Gottheit, z. B. Athanasius Ep. ad Serap. 3, 7; Gregor von Nyssa De fide (Migne P. gr. 45, 136 A). Augustinus hingegen scheint die Möglichkeit einer anfangslosen geschaffenen Welt nicht zu verneinen (De civ. Dei X, 30; XI, 4, 2; XII, 15, 4).

Der h. Thomas meint ähnlich wie vor ihm Moses Maimonides († 1204), daß die Vernunft für die Unmöglichkeit eines

anfangslosen Geschöpfes keinen zwingenden Beweis erbringen könne, daß wir also nur im Glauben volle Sicherheit über den zeitlichen Beginn der Welt haben (1 qu. 46 a. 2; Opusc. 23 [al. 27] de aeternitate mundi contra murmurantes); doch bezeichnet er eine anfangslose Kreatur mit Augustinus (l. c. XI, 4, 2) als „kaum denkbar". Viele Theologen, die Thomisten, auch Skotus, Vasquez, Suarez folgen ihm, viele halten seine Ansicht für unhaltbar.

Die richtige Stellungnahme zu der Streitfrage dürfte diese sein:

a) Die Unmöglichkeit veränderlicher anfangsloser Geschöpfe ist dann erwiesen, wenn eine actu unendliche Menge undenkbar ist. Denn mit der Veränderung ist ein Nacheinander gegeben. Wenn nun in jedem Augenblicke dieses von Ewigkeit dauernden Nacheinanders eine Seele erschaffen worden wäre, so gäbe es actu unendlich viele Seelen. Nun sagt zwar Thomas im Opusc. 23: Adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu. Doch erkennt er 1 qu. 46 a. 2 die Unmöglichkeit einer actu unendlichen Menge an. Deswegen ist die Annahme, daß eine Schöpfung von Ewigkeit möglich sei, wohl nicht auf veränderliche Dinge zu erstrecken. Thomas selbst bestimmt l. c. ad 8 den Fragepunkt dahin: Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno. Nur diese Möglichkeit will er bejahen.

b) Wenn es ein unveränderliches, über jedes Zeitmaß erhabenes Geschöpf geben kann, so ist zuzugestehen, daß es von Ewigkeit geschaffen sein könne. Die Unmöglichkeit eines solchen Geschöpfes ist aber bisher nicht zwingend bewiesen worden.

Bartmann I[3] 233 ff.; Billuart Suppl. diss. 1 a. 6; Gloßner I 2, 217 ff.; Gutberlet 95 ff.; Heinrich V[2] 121 ff.; Janssens VI 180 ff.; Pesch III[4] 40 ff.; Pohle I[6] 417 ff.; Scheeben II 9 ff.; Graßmann (s. § 5) 1 ff.; Rohner (s. § 2) 99 ff.; S. Crêteur, L'éternité de la création dans s. Thomas d'Aquin: Revue August. 1910 II, 345 ff.; Th. Esser, Die Lehre des h. Thomas über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster 1895; C. J. Jellouschek im Jahrb. für Philos. u. spekul. Theol. 26, 1911/2, 155 ff. 325 ff.; J. Isenkrahe, Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende. Gymn.-Programm. Trier 1910; J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit verteidigt. Innsbruck 1878 II[2] 869 ff.; H. Langen, Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung. Gymn.-Programm. Eupen (ohne Jahr); A. Lépicier, De aeternitate mundi diatriba. Paris 1882; A. Michel, Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquin: Philos. Jahrbuch 1891 u. 1892; F. A. Stentrup, Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung. Innsbruck 1870; Derſ., Zum Dogma der zeitlichen Weltschöpfung: Zeitschr. für kath. Theol. 1892, 163 ff.; A. Stöckl, Die Frage über die Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt in der Scholastik: Katholik 1861 I 544 ff. 641 ff.; Derſ., Die Ideenlehre und Schöpfungstheorie bei Plato, Aristoteles und dem h. Thomas: Katholik 1884 II 1 ff. 113 ff.; C. S. Vio, Creazione del mondo nel tempo, possibilità della creazione eterna. Venezia 1903.

2. Kapitel.

Die Erhaltung und Regierung der Welt.

§ 7.

Die Erhaltung der Welt.

Zwischen dem Pantheismus, der die Immanenz Gottes in der Welt lehrt, ohne seine Überweltlichkeit anzuerkennen, und dem Deismus, der die Transzendenz Gottes zu einem gänzlichen Fernsein von der Welt übertreibt, bildet die katholische Glaubenslehre die rechte Mitte, indem sie uns versichert, daß der überweltliche Gott durch das machtvolle Wirken seiner Gegenwart in der Welt alle Geschöpfe im Dasein erhält.

Die göttliche Welterhaltung ist eine positive, direkte und unmittelbare. Sie ist nicht ein bloßes Nichtzerstören (negative Erhaltung), sondern ein den Fortbestand des Seins verursachender Einfluß. Sie wehrt nicht bloß zerstörende Einwirkungen ab (indirekte Erhaltung), sondern wirkt direkt auf die Fortdauer des Seins ein. Sie betätigt sich nicht bloß vermittelst der causae secundae, die etwa zu dem Fortbestande des Seins beitragen können (mittelbare Erhaltung), sondern Gott bewirkt auch unmittelbar durch seine eigene Kraft, daß die Dinge fortbestehen.

Die von Gott angeordnete Teilnahme der Mittelursachen an seiner erhaltenden Wirksamkeit (ihr Tätigsein für die eigene Erhaltung, für die Fortpflanzung der Art usw.) ist immer nur auf das Sosein, auf besondere Bestimmtheiten des Seins gerichtet, nicht auf das Sein als solches. Sie sind aber dabei nicht etwa ergänzend tätig, als ob sie etwas leisten würden, was die unmittelbare erhaltende Tätigkeit Gottes nicht leistete, und als ob sie die unmittelbare Abhängigkeit alles Seins und Soseins von Gott in irgendeiner Beziehung aufheben würden, sondern Gottes Welterhaltung umfaßt primär das ganze Sein mit allen besonderen Bestimmtheiten, hinsichtlich derer er die Mittelursachen sekundär mitwirken läßt. Thomas 1 qu. 104 a. 2.

I. Gott erhält die geschaffenen Dinge im Dasein. De fide, da dieser Satz durch die ordentliche und allgemeine Lehrverkündigung der Kirche als Glaubenswahrheit vorgelegt ist. Vgl. auch Denz. 1784. Die deistische Leugnung dieser Wahrheit ist also als Häresie zu betrachten.

1. Die Hl. Schrift spricht das Dogma mit klaren Worten aus Weish. 11, 26: Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses, aut quod a te vocatum (Rufen = wirksames Wollen) non esset, conservaretur? Nach Weish. 1, 7 ist es der „den Erdkreis erfüllende Geist des Herrn", der „alles zusammenhält". Leben, Bewegung und Sein haben wir nur in Gott (Apg. 17, 28). Von dem Sohne heißt es Hebr. 1, 3: Portans omnia verbo virtutis suae. Kol. 1, 17: Omnia in ipso constant. An beiden Stellen Hebr. 1, 2 f. und Kol. 1, 16 f. werden die Erschaffung und die Erhaltung der Dinge nebeneinander genannt.

2. Nach der einmütigen Lehre der Väter haben die Geschöpfe nur dadurch Bestand, daß Gott sie erhält. So sprechen z. B. Irenäus Adv. haer. II, 34, 3 und Origenes De princ. II, 1, 2 f. Hilarius erklärt In Psalm. 91, 7, daß die Sabbatruhe Gottes nicht das Aufhören jedes Wirkens bezeichnen könne, da die Dinge ohne die Erhaltung durch Gott nicht mehr bestehen würden. Gregor von Nyssa C. Eunom. II (Migne P. gr. 45, 524 f.) findet diese Tätigkeit Gottes durch den in der Hl. Schrift und in Glaubensbekenntnissen gebrauchten Namen *παντοκράτωρ* ausgedrückt: Gott hält alles im Sein zusammen. Hieronymus Ep. 133 schreibt kurz und bündig: Wir sind nichts, wenn Gott nicht in uns erhält, was er geschenkt hat. Nach Augustinus Enchir. 27 bietet Gott wie allen Dingen so auch den bösen Engeln beständig das Leben und die Lebenskraft dar; quae subministratio si auferatur, interibunt. Vgl. De civ. Dei XII, 25; Ep. 187, 4, 14 usw.

3. Innerer Grund. – Jede Wirkung hängt von ihrer Ursache insoweit ab, als sie von ihr verursacht wird. Wie das Werden eines Dinges notwendig aufhört, wenn die Ursache dieses Werdens ihre Tätigkeit einstellt, so kann auch das Sein eines Dinges nicht fortdauern, wenn das Agens, das die Wirkung nicht bloß nach ihrem Werden, sondern auch nach ihrem Sein verursacht, zu wirken aufhört. Nun empfängt aber jedes Ding das Sein als solches (sub ratione entis) von Gott, da Gott allein durch seine Wesenheit das Sein ist, jedes Geschöpf aber nur ein Sein durch Teilnahme ist. Folglich hat kein Geschöpf dauernden Bestand, wenn es nicht ununterbrochen sein Sein von Gott erhält. Wenn ein Ding der Erhaltung durch Gott nicht bedürfte, so wäre es ein von Gott unabhängiges, notwendiges Sein, also kein Geschöpf. Selbst die Allmacht Gottes kann dies nicht bewirken, weil es in sich widersprechend ist. Wenn ein menschliches Kunstwerk ohne den Künstler weiterbesteht, so ist dies darin begründet, daß das Kunstwerk von seinem Urheber nicht das Sein als solches, sondern nur das Werden, die kunstvolle Zusammensetzung schon vorhandenen Seins empfängt; dieses Sein ist imstande, die Zusammensetzung und Anordnung, die ihm der Künstler gibt, aufzunehmen und unabhängig von ihm zu bewahren, aber nicht ohne der Erhaltung durch Gott zu bedürfen (1 qu. 104 a. 1. 2; De pot. qu. 5 a. 1. 2).

II. Die Erhaltung der Dinge ist nichts anderes als ihre fortgesetzte Erschaffung. Sententia communis.

Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse,

quae quidem actio est sine motu et tempore (1 qu. 104 a. 1 ad 4). Die creatio continuata darf nicht mit dem Skeptiker Bayle († 1706) als eine in jedem Augenblicke erneuerte schöpferische Tat (creatio iterata) aufgefaßt werden; denn vor jedem neuen Schöpfungsakte würde das Nichts liegen, Vernichtung und Neuschaffung müßten sich beständig ablösen, was offenbar unsinnig ist. Andererseits ist die Erschaffung nicht zugleich schon Erhaltung, als ob gar kein Unterschied vorläge. Sie sind zwar ein und dasselbe entitativ, d. h. als Tätigkeit Gottes betrachtet, aber nicht terminativ d. h. nach dem Zielpunkte betrachtet, auf den sich die Tätigkeit Gottes richtet. Sie sind voneinander virtuell verschieden, nämlich so, wie sich das Dasein des Geschöpfes in seiner Fortsetzung von sich selbst in seinem ersten Augenblicke unterscheidet. Daß das Geschöpf sein Dasein bereits vorher empfangen hat, wird durch den Begriff der Erhaltung bejaht, durch den der Erschaffung verneint.

Will Gott ein Geschöpf vernichten, so ist dazu nicht eine neue Kraftäußerung erforderlich, sondern die bloße Unterlassung des erhaltenden, das Dasein fortwährend verursachenden Einflusses. Gott ist auch hierin absolut frei. Ebensowenig wie ihn etwas nötigt, die Dinge zu erschaffen und zu erhalten, ebensowenig hindert ihn seine Güte oder sonst etwas, die Dinge wieder zu vernichten. Jedoch macht uns die Offenbarung (Pred. 1, 4; 3, 14) darüber gewiß, daß Gott seine Geschöpfe nicht schlechthin vernichtet, mögen sie auch zum großen Teile nicht in individuo, sondern nur in genere erhalten bleiben. Auch das Weltende oder der Weltuntergang wird keine Vernichtung, sondern eine verklärende Umgestaltung von Himmel und Erde sein. Die Vernunft findet dies der Weisheit und Güte Gottes in hohem Grade angemessen; denn einerseits bedarf es zur Erhaltung der Dinge nur des göttlichen Willens, und es ist für dessen Einschränkung kein Grund zu erkennen, und andererseits erscheint jedes Ding, da es eine Nachbildung göttlicher Vollkommenheit ist, der Erhaltung durchaus wert (1 qu. 104 a. 3. 4; De pot. qu. 5 a. 3. 4).

Bartmann I[3] 246 ff.; Gloßner I 2, 250 ff.; Gutberlet 117 ff.; Heinrich V[2] 284 ff.; Pesch III[4] 43 ff.; Pohle I[6] 422 ff.; Scheeben II 12 ff.; L. Lessius, De perfectionibus moribusque divinis l. X, 4; XI, 3.

§ 8.

Die göttliche Mitwirkung.

I. Jedes Geschöpf bedarf zu jeder Betätigung seiner Kräfte der unmittelbaren Mitwirkung Gottes. Sententia communis.

Verschwindend wenige Theologen meinten ähnlich wie Pelagius, daß Gott nur mittelbar mitzuwirken brauche, nämlich dadurch, daß er das geschöpfliche Sein und die Kräfte gebe und erhalte. Dem Deismus zufolge hält sich Gott, nachdem er die Welt erschaffen, überhaupt von jeder Einwirkung auf sie fern. Eine ausdrückliche lehramtliche Entscheidung der Frage ist nicht erfolgt.

1. Die Hl. Schrift schreibt Gott nicht nur im allgemeinen die Tätigkeiten der Geschöpfe zu (z. B. Job 10, 8 ff.; Ps. 146, 7 f.), sondern Is. 26, 12 lehrt auch, daß er selbst unsere Werke wirkt: Domine, dabis pacem nobis; omnia enim opera nostra operatus es nobis. Wenn es ferner Apg. 17, 28 heißt: In ipso enim vivimus et movemur et sumus, so deutet die Gleichordnung der Ausdrücke an, daß Gott, wie er durch seine erhaltende Tätigkeit beständig unser Sein unmittelbar bewirkt (§ 7), auch für unser Tun die unmittelbare Ursache ist. Vgl. auch 1 Kor. 12, 6; Phil. 2, 13; Joh. 5, 17.

2. Tradition. – Daß Gott immerfort mit seiner Schöpfung mitwirkt, in der unfreien Natur wie in der Menschenwelt, wird häufig betont, z. B. von Origenes In Num. hom. 23, 4; Chrysostomus In Ioh. hom. 38, 2 f. Mit besonderem Nachdruck traten die Väter für die unmittelbare göttliche Mitwirkung ein, als Pelagius behauptete, Gott gebe uns nur die Fähigkeit tätig zu sein, während das Tätigsein selbst ausschließlich unsere eigene Sache sei. Die Väter erklären, daß wir ohne Gottes Mitwirkung auch nicht das Geringste zu tun imstande sind. Freilich haben sie hierbei hauptsächlich die Heilshandlungen im Auge. Doch führen sie mitunter auch aus, daß ohne Gottes Mitwirkung kein Geschöpf seine natürlichen Tätigkeiten vollziehen kann. So Hieronymus C. Pelag. I, 3; Augustinus Ep. 205, 17; De civ. Dei VII, 30; De Gen. ad litt. IV, 12, 23; V, 20, 40; VIII, 26, 48.

3. Vernunftbeweis. – Das Geschöpf besitzt auf Grund der Erschaffung und Erhaltung durch Gott nur die reale Potenz (actus primus) zum Tätigsein, entbehrt also der höheren Vollkommenheit, die in dem Tätigsein selbst (actus secundus) liegt. C. gent. I, 45, 3: Actus secundus est perfectior, quam actus primus. Das Geschöpf kann sich aber:

a) nicht selber zu dieser höheren Vollkommenheit erheben, ebensowenig wie es sich das Dasein geben kann. Nemo dat quod non habet.

b) Auch kein anderes Geschöpf, sondern nur Gott kann das Tätigwerden des Geschöpfes bewirken. Denn

α) jede geschöpfliche Tätigkeit ist ein zu der Potenz hinzukommendes reales Sein und muß daher von Gott ihren Ursprung haben. Necesse est dicere, omne ens, quod quocunque modo est, a Deo esse (1 qu. 44 a. 1).

β) Jede Tätigkeit ist Mitteilung eines Seins. Agere nihil aliud est quam communicare illud, per quod agens est actu, secundum quod est possibile (Thomas De pot. qu. 2 a. 1). Jedes niedere Agens kann aber nur insofern ein Sein geben, als es in der Kraft Gottes, des primum agens, wirkt. Daher ist Gottes Mitwirkung für jede geschöpfliche Tätigkeit unerläßlich (C. gent. III, 66 f.).

γ) Wäre ein Geschöpf die Ursache eigener oder fremder Tätigkeit, ohne daß Gott als causa prima dazu mitwirkte, so wäre es in diesem Falle selbst als causa prima wirksam und träte aus der wesentlichen Unterordnung unter Gott heraus. Das ist metaphysisch unmöglich. Es ist Gott wesentlich, für alles Sein die erste Wirkursache zu sein und dadurch auf jede Tätigkeit der causa secunda machtvoller, als diese selbst es vermag, einzuwirken (C. gent. III, 67; In Sent. 2 d. 37 qu. 2 a. 2).

Man erhebt das Bedenken, durch diese Lehre von der erstursächlichen Mitwirkung Gottes werde die Selbständigkeit des geschöpflichen Tuns zum bloßen Scheine verflüchtigt. — Jedoch ebensowenig wie das geschaffene Sein infolge seiner gänzlichen Abhängigkeit von Gott leerer Schein ist, verliert das geschöpfliche Tun seine Wirklichkeit und Selbständigkeit. Natürlich kann es nur eine relative Selbständigkeit besitzen, da die absolute Gott allein zukommt. Thomas betont oft (z. B. C. gent. III, 69 f.; De pot. qu. 3 a. 7 und a. 8 ad 17), daß die geschaffenen Dinge wahre und in ihrer Ordnung selbständige Ursachen sind und daß ihre Wirkungen, obwohl Gott als Erstursache mitwirkt, ganz auch von ihnen hervorgebracht werden. Also nach oben hin, mit Bezug auf Gott, sind sie untergeordnet und verhalten sich als Werkzeuge, die in seiner Kraft wirken; aber nach unten hin verhalten sie sich als selbständige Ursachen, die von ihrer eigenen Gottähnlichkeit und Güte anderen mitteilen.

II. Die Eigenschaften der göttlichen Mitwirkung.

Die allgemeine Mitwirkung Gottes (concursus Dei generalis), von der wir hier handeln, ist

1. eine natürliche Mitwirkung d. h. sie gehört der natürlichen Ordnung an und wird zu allen natürlichen Tätigkeiten der Geschöpfe verliehen, im Unterschiede von wunderbarem Eingreifen Gottes oder von einer Einwirkung seiner Gnade, die als concursus supernaturalis zu bezeichnen sind.

2. Sie ist eine unmittelbare Mitwirkung d. h. Gott wirkt nicht bloß die Erhaltung des Geschöpfes, sondern ist in dessen Tätigkeiten selbst wirksam. De verit. qu. 3 a. 7: Nos ponimus Deum immediatam causam uniuscuiusque rei, secundum quod in omnibus causis secundis operatur.

3. Sie ist eine physische Mitwirkung d. h. Gott wirkt in der Potenz des Geschöpfes und vollzieht mit ihr, indem er sie innigst durchdringt, die ganze Tätigkeit.

Nach Thomas verhalten sich die geschaffenen Dinge wie Werkzeuge Gottes. Das Wesen des Werkzeuges besteht darin, daß es von einem anderen bewegt wird. Es erhält von der causa principalis eine Kraft, nimmt sie in sich auf und ist so in der Kraft der Hauptursache und mit ihr tätig. Die von letzterer beabsichtigte Wirkung wird so herbeigeführt, daß sie ganz dem Werkzeuge und ganz der Hauptursache, wenn auch in verschiedener Weise, zukommt (De pot. qu. 5 a. 5; C. gent. I, 44; II, 21; III, 147. 149; IV, 41 usw.).

Den Gegensatz zu der physischen Mitwirkung bildet die moralische, die bei Vernunftwesen in Betracht kommt. Sie treibt von außen her durch Gebot, Rat, Drohung und ähnliche Mittel den Willen zur Tätigkeit an. Gewiß bedient sich Gott auch solcher moralischer Mittel. Aber es ist festzuhalten, daß kein geschöpflicher Willensakt ohne die physische Mitwirkung Gottes zustande kommt. Auch der Wille ist ein Werkzeug Gottes, aber ein Werkzeug, dem Freiheit und Selbstbewegung nicht abzusprechen ist (De verit. qu. 24 a. 1 ad 5).

4. Die Mitwirkung ist eine vorausgehende und begleitende:

a) concursus praevius d. h. der göttliche Einfluß führt die geschöpfliche Kraft aus der Potenz in den Akt über. Der eigenen Tätigkeit des Geschöpfes geht der Einfluß Gottes also voraus, nicht der Zeit nach, wohl aber dem Begriffe und der ursächlichen Ordnung nach.

Dies ist es, was die Thomisten praemotio nennen. Der h. Thomas gebraucht das Wort allerdings nicht, aber die Sache wird zweifellos von ihm gelehrt. Ihm ist der göttliche Einfluß eine motio ad agendum, z. B. 1, 2 qu. 109 a. 1: Quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo (vgl. De pot. qu. 3 a. 7). Eine solche Bewegung zum Tätigsein geht selbstverständlich der Eigenbewegung des Dinges voraus: Motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione et causa (C. gent. III, 149). Die motio ad agendum ist also praemotio, weil sie dem agere des Geschöpfes vorausgeht und es bewirkt. Ferner nennt Thomas die göttliche Mitwirkung applicatio virtutis ad actionem (De pot. qu. 3 a. 7) d. h. Gott lenkt nicht etwa bloß die Kraft eines schon in Tätigkeit befindlichen Dinges zu einer bestimmten Wirkung, sondern er ist es, der die geschaffene Kraft erst zum Tätigsein bringt. Sein Einfluß geht also begrifflich und ursächlich voran, er ist eine praemotio. — Streng genommen ist freilich diese die Potenz in den Akt versetzende göttliche Bewegung kaum eine Mitwirkung zu nennen, weil Gott hierbei allein wirkt, wie Thomas De pot. qu. 3 a. 7 ad 3 ausdrücklich bemerkt: In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura.

b) concursus simultaneus d. h. der Einfluß Gottes, der die Potenz zum Akte erhoben hat, setzt sich während der ganzen

Tätigkeit des Geschöpfes in erstursächlicher Einwirkung auf diese fort. Eine und dieselbe Tätigkeit wird von beiden gemeinsam vollzogen, von Gott als der Erst- und Haupturſache und von dem Geschöpfe als der Zweiturſache oder dem Werkzeuge, das in der Kraft Gottes wirkt. Der concursus simultaneus bedeutet also nicht, daß beide Ursachen bloß gleichzeitig dasselbe wirken, sondern er ist die Fortsetzung der in der physischen Vorausbewegung begonnenen Verursachung der geschöpflichen Tätigkeit durch Gott, wie die Erhaltung der Dinge ihre fortgesetzte Erschaffung ist.

5. Gottes Mitwirkung ist eine vorherbestimmende d. h. Gott gibt der geschaffenen Potenz nicht nur einen Anstoß zur Tätigkeit im allgemeinen oder in der Richtung auf ein Ziel im allgemeinen, sondern jede göttliche Mitwirkung hat von vornherein eine genau bestimmte Tätigkeit und Wirkung des Geschöpfes zum Ziele. Das gilt auch von den Akten des geschaffenen freien Willens. Ohne diese Vorausbestimmung ist die göttliche Vorsehung nicht denkbar. Quodlib. 12 qu. 3 a. 4: A providentia Dei omnia sunt praedeterminata et ordinata. De verit. qu. 3 a. 7: Omnes effectus secundi ex Dei praedefinitione proveniunt. Ibid. qu. 8 a. 12: Omnes huiusmodi effectus, qualescunque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati.

6. Die Mitwirkung Gottes ist aus sich und von innen heraus wirksam und verursacht unfehlbar sicher die von ihm gewollte Wirkung. Dies ist eine notwendige Folgerung aus dem Gesagten. Denn wenn Gott in der geschaffenen Potenz selbst wirkt, sie zum Tätigsein vorausbewegt und die von ihm vorherbestimmte geschöpfliche Tätigkeit als causa principalis in und mit dem Geschöpfe hervorbringt, so wird das, was er gewollt hat, infolge der Kraft seiner Mitwirkung unfehlbar sicher eintreten. C. gent. III, 92: Semper hoc homo eligit, quod Deus operatur in eius voluntate.

III. Die Mitwirkung Gottes im Sinne der aus sich wirksamen Vorausbewegung erstreckt sich auch auf das Gute, das in dem physischen Akte der Sünde enthalten ist.

Es ist die Lehre aller Theologen, daß sich die Mitwirkung Gottes, wie immer sie aufgefaßt werden mag, nur auf das erstreckt, was an der Sünde ein Sein und daher gut und vollkommen ist, nämlich auf den physischen Akt, die Betätigung niederer und geistiger Kräfte. Was an der Sünde sittlich schlecht ist oder die Sünde als Sünde wird von dem freien Willen des Geschöpfes allein verursacht (De malo qu. 3 a. 2). Die Sünde ist eine mit einem Defekte verbundene Handlung. Weil Gott aber eine über alles Fehlenkönnen erhabene Ursache (causa indefectibilis) ist, so kann er weder die Ursache des Defektes noch die Ursache der

Verbindung der Handlung mit einem Defekte sein. 1 qu. 49 a. 2: Malum, quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio. Unde malum, quod in defectu actionis consistit vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Nur eine des Fehlens fähige Ursache (causa defectibilis), wie es der geschaffene Wille ist, kann als Ursache des sündhaften Defektes in Betracht kommen.

Daß Gott den physischen Akt der Sünde wirklich verursacht, ergibt sich ohne weiteres daraus, daß Gott die allgemeine Ursache alles Seins ist. Thomas In 1 Periherm. lect. 14: Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens veluti causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus. Was wäre also die Folge, wenn Gott für die actio peccati nicht die erste Ursache wäre? Der h. Thomas sagt es ausdrücklich In Sent. 2 d. 37 qu. 2 a. 2: Sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis.

Gott verursacht aber den physischen Akt der Sünde, wie alles, was er als die erste Wirkursache in den Geschöpfen bewirkt, durch physische, aus sich wirksame Vorausbewegung. Denn nur das primum principium kann, wie Thomas sagt, sine auxilio prioris agentis et influentia eius tätig sein. Unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cuius auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet (ib.). Und kurz danach betont der h. Lehrer nochmals bezüglich des geschaffenen Willens: Esset primum agens, si eius actio in aliquid prius agens non reduceretur sicut in causam. Hierdurch wird der bloße concursus simultaneus der molinistischen Theorie deutlich als unzulänglich abgelehnt. Vgl. auch ib. ad 2: (Deus) actionis illius causa est, in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse et agere.

IV. Die thomistisch-molinistische Streitfrage.

Die unter II und III dargelegte thomistische Auffassung, die in strenger Folgerichtigkeit von der Erstursächlichkeit Gottes und der ihr entsprechenden allseitigen Abhängigkeit des Geschöpfes aus die Art der göttlichen Mitwirkung näher bestimmt, wird von den Molinisten, besonders soweit Gottes Mitwirkung zu den freien Handlungen in Betracht kommt, nicht geteilt.

Die Molinisten lehnen die praemotio physica ab und verfechten statt des concursus praevius et simultaneus einen bloßen concursus simultaneus zu den Akten des freien Willens. Dabei hat die simultane Mitwirkung bei ihnen eine ganz andere Bedeutung als in dem Systeme der Thomisten. Nach dem Molinismus wirken Gott und der freie Wille gleichzeitig, ohne daß der letztere von Gott dazu physisch vorausbewegt wird. Der Wille bestimmt sich durch sich allein zur Tätigkeit, und indem er dies tut, setzt tempore simul, sed ratione vel natura posterius auch die Tätigkeit Gottes ein, die mit ihm wirkt, so daß beide als Teilursachen miteinander eine und dieselbe Wirkung hervorbringen. Gottes Mitwirkung zu den freien Handlungen, soweit sie ihnen vorangeht, ist eine bloß mittelbare, sie beschränkt sich darauf, die Willenspotenz zu geben und zu erhalten, sie durch Einflößung oder Stärkung besonderer Neigungen zu erhöhen, moralisch auf sie einzuwirken, die Umstände herbeizuführen, unter denen der Wille, wie Gott kraft der scientia media vorhersieht, sich zum Guten entschließen wird. Die unmittelbare, physische Mitwirkung Gottes beginnt erst, wenn der Wille sich selbst zu der Tätigkeit in Bewegung setzt. Dann sind beide nebeneinander und miteinander tätig, ähnlich wie zwei, die ein Schiff ans Ufer ziehen (Molina Concordia qu. 14 a. 13 disp. 29).

Diese molinistische Theorie bringt die wesentliche Abhängigkeit alles geschöpflichen Tuns von Gott nicht hinreichend zur Geltung. Das Tätigwerden ist offenbar etwas Reales; folglich muß es, wie alles reale Sein, von Gott als der ersten Ursache unmittelbar verursacht werden. Es widerstreitet dem notwendigen Grundverhältnisse des Geschöpfes zu Gott, daß die Willenskraft in dem höchst wichtigen Augenblicke der Entschließung sich selbst betätigen könne, ohne von Gott dazu in Bewegung gesetzt zu sein. Wie der h. Thomas z. B. In Sent. 2 d. 37 qu. 2 a. 2 darlegt, wird der menschliche Wille zum primum principium actionis, zum primum agens, wenn seine Tätigkeit nicht auf Gott als die zuvor wirkende Ursache zurückgeführt wird. Siehe die Belege S. 28. 31. Alle vorangehende mittelbare Beeinflussung des Willens zur Tätigkeit kann sein Tätigwerden nicht erklären. Weder die Stärkung guter Neigungen noch die moralische Einwirkung noch die Herbeiführung günstiger Umstände vermag zu bewirken, daß der Wille vom Handelnkönnen zum Handeln übergeht. Nur Gottes unmittelbare vorausgehende Bewegung des Willens zum Handeln kann diese Wirkung haben.

Viele Molinisten suchen ihre Theorie von dem concursus simultaneus durch die Unterscheidung des concursus oblatus und collatus zu stützen. Gott biete dem geschaffenen Willen zuerst seine Hilfe nach verschiedenen Richtungen hin an mit der Absicht, zu dem Akte, zu dem sich der geschaffene Wille ganz nach eigenem Gutdünken determinieren werde, mitzuwirken (concursus oblatus). Wenn sich der Wille nunmehr vermöge seiner Selbstentscheidung zu einem bestimmten Akte in Bewegung setze, so wirke Gott zu diesem kraft der scientia media von Ewigkeit vorhergesehenen Akte mit (concursus collatus), so daß der Akt und seine Wirkung ganz von beiden herrühren. – Allein diese Unterscheidung macht den Molinismus nicht annehmbarer. Denn nach wie vor bestimmt sich der geschaffene Wille selber zur Tätigkeit, ohne daß Gott ihn ratione et causa prius dazu bewegt. Die Selbstentscheidung des Willens geht vielmehr der göttlichen Ursächlichkeit voraus, so daß er selbst seine Entscheidung als causa prima verursacht, was unmöglich ist. Da ferner zu dem Akte, den der geschaffene Wille beschließt, der concursus collatus Gottes unfehlbar sicher gewährt werden soll, wird die göttliche Allmacht dem geschöpflichen Willensentschlusse ungebührlich untergeordnet. Zudem ist die Annahme der scientia media, die die unentbehrliche Grundlage der molinistischen Erklärung ist, völlig unhaltbar (vgl. Bd. I[5] 183 ff.).

Einige neuere Molinisten geben zu, Gott setze die Willenspotenz ratione et causa prius in Bewegung, aber nicht zu einer bestimmten Tätigkeit, sondern nur im allgemeinen in der Richtung zum Guten und zur Seligkeit. Der Wille gebe dann dieser allgemeinen und unbestimmten Vorausbewegung nach eigener Entschließung die Bestimmtheit (Cornoldi, Liberatore, Stufler). – Aber diese Erklärung ist nicht minder verfehlt. Denn einerseits setzt sie voraus, daß der Wille, der zu der bestimmten Tätigkeit in potentia ist, sich durch eigene Kraft in den Akt versetzen, also ein Sein hervorbringen könne, dessen Urheber nicht Gott ist. Andererseits muß es notwendig ausgeschlossen sein, daß Gott bei seiner Mitwirkung zunächst kein bestimmtes Ziel habe und dieses erst nach dem Willen des Geschöpfes erhalte.

Die hauptsächlichsten Einwände, die gegen die thomistische Erklärung der göttlichen Voraussicht der freien Handlungen erhoben werden und bereits früher (Bd. I[5] 186 ff.) widerlegt worden sind, kehren auch hier mit Bezug auf die praemotio physica wieder.

1. Die Gegner behaupten, die praemotio physica sei mit der Freiheit des Willens unverträglich. Denn wenn Gott die Willenskraft physisch zu einer bestimmten Tätigkeit vorausbewege, so bleibe ihr nicht die freie Wahl zwischen dieser und einer anderen Tätigkeit; Tätigkeit und Wirkung erfolgen mit unbedingter Notwendigkeit. – Darauf ist zu erwidern, daß Gott jedes Geschöpf gemäß der Natur desselben bewegt, also den freien Willen so, daß er mit Freiheit handelt. Die göttliche Bewegung hebt die Freiheit nicht auf, sondern bewirkt freies Handeln. 1 qu. 83 a. 1 ad 3: Movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem. 1, 2 qu. 10 a. 4 ad 1: Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae

naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae. De malo qu. 6 a. unic. ad 3; De verit. qu. 24 a. 1 ad 3; In Rom. 9 lect. 3. Die Freiheit des Willens besteht wesentlich darin, daß er Herr seines Aktes und somit in aktiver Indifferenz ist, dieses oder jenes zu wollen. Aus sich ist er aber im Zustande der Untätigkeit, in der bloßen Möglichkeit, tätig zu sein, oder in passiver Indifferenz. Aus sich besitzt er also noch nicht das dominium sui actus, er ist ja überhaupt noch kein agens in actu. Gerade die physische Vorausbewegung ist es, die ihm diese bisherige Unvollkommenheit nimmt und ihn vorübergehend in die aktive Indifferenz erhebt, durch die er eigentlich und formell frei ist.

Aber wie kann von wahrer aktiver Indifferenz und wirklicher Herrschaft über den Akt die Rede sein, wenn die physische Vorausbewegung den Willen ad unum determiniert? — Die Antwort gibt der h. Thomas De pot. qu. 3 a. 7 ad 13: Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam (d. i. das vernunftlose Geschöpf); et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. Vgl. In Sent. 2 d. 25 qu. 1 a. 1 ad 3. Also die göttliche Vorausbestimmung nötigt den Menschen nicht. Vernunft und Wille bestimmen sich unter dem Einflusse der göttlichen Prädetermination selbst zu ihrer Tätigkeit. Die determinatio ad unum geschieht nämlich durch die Vernunft, indem sie urteilt, was hic et nunc geschehen soll, und durch den Willen, indem er das Urteil der Vernunft annimmt. Nun kann aber weder die Vernunft urteilen noch der Wille das Urteil annehmen ohne die göttliche Vorausbewegung, die die Potenz zum Akte erhebt. Folglich ist die Prämotion das bewirkende Prinzip für das Urteil und für die Entschließung; also sie ist das Prinzip, das die determinatio ad unum bewirkt und es dem Willen gibt, daß er sich selbst mit Freiheit für eines bestimmt. Daher ist die göttliche Prädetermination geradezu notwendig, damit der Wille seine naturgemäße Freiheit ausübe. Vgl. C. gent. I, 82; In Sent. 2 d. 25 qu. 1 a. 1; De verit. qu. 8 a. 12.

Ein freier Wille, wie ihn die Molinisten darstellen, der aus sich die freie Selbstentscheidung trifft, ohne von Gott zu seiner Entschließung vorausbewegt und vorausbestimmt zu sein, ist in seinem Wirken causa prima, primum movens, primum agens. Er besitzt also eine Unabhängigkeit von Gott, die mit geschöpflichem Sein unverträglich ist. Mögen daher die Molinisten es als den großen Vorzug ihres Systems hinstellen, daß in ihm die Freiheit des Geschöpfes am sichersten und einleuchtendsten gewahrt sei, so geschieht diese „Sicherung" der Freiheit nur auf Kosten der Rechte Gottes. In der geschaffenen Willenskraft selbst findet sich — und das ist auch ein wahrer Gedanke in dem sonst entschieden zu verwerfenden Determinismus der neueren Philosophie — kein ausreichender Grund, sich so und nicht anders zu entscheiden. Der Wille ist aus sich selbst in passiver oder potentieller Indifferenz zu dieser oder jener Entschließung. Er bedarf daher der Prädeterminierung durch den göttlichen Willen, der als actus purus eine rein aktive Indifferenz besitzt und eben daher in sich selbst, in seiner unendlichen Fülle, den hinreichenden Grund für jedwede Entschließung besitzt. Die einzige Lehre aber, die die Prädetermination mit der Freiheit des Willens zu vereinigen weiß, ist die thomistische. — Vgl. auch Gnadenlehre § 17 und 18.

Zum Verständnis des h. Thomas in dieser Frage sind vier Regeln von Nutzen, die Plaßmann S. 573 f. angibt: 1. So oft Thomas sagt: „Gott prädeterminiere nicht unsere Handlungen", so will er das verstanden wissen von der nötigenden Prädetermination (per modum naturae seu naturalis necessitatis). So 1 qu. 32 a. 1; C. gent. III, 90. — 2. So oft Thomas von dem kreatürlichen Willen sagt: „er bewege sich selbst, bestimme oder determiniere sich selbst, sei Herr seines Aktes usw.", so will er das von dem besonderen Genus oder von der besonderen Ordnung der Dinge (in proprio genere seu ordine) verstanden wissen, worum es sich eben handelt, also von der causa proxima, nicht aber ultima und nicht mit Ausschluß dieser letzteren. So 1 qu. 83 a. 1 ad 3. — 3. Wenn Thomas sagt: „Gott bewege den Willen, ohne ihm eine Form einzuflößen (nihil imprimendo)", so meint er den Ausschluß der Infusion eines Habitus oder einer permanenten Qualität, nicht aber den des „Eindrucks überhaupt". Ein movere ohne ein imprimere ist ja gar nicht möglich. So De pot. qu. 3 a. 7; De verit. qu. 22 a. 8. — 4. Wenn Thomas sagt: „Gott bewege den menschlichen Willen zu dem Guten im allgemeinen oder zu dem übernatürlichen Guten, dagegen bewege der menschliche Wille sich selbst zu partikulärem Gute", so versteht er das erstere von jener spezifisch verschiedenen besonderen Motion, wodurch Gott den Willen allein bewegt, ohne daß die sekundäre Willensbewegung seitens des Menschen vorhanden ist. Damit wird aber bei dem anderen nicht die generelle Motion ausgeschlossen, die im gewöhnlichen Laufe der Dinge zu allen Handlungen nötig ist und von Thomas nicht deutlicher gelehrt werden kann, als wir gesehen. So 1, 2 qu. 9 a. 6 ad 3. Vgl. a. 4 ad 3.

2. Der andere Haupteinwand besagt: Wenn Gott durch physische Vorausbewegung die actio peccati verursacht, so muß, da die physische Tat und die sittliche Unordnung in der Sünde unzertrennlich sind, Gott als Urheber der Sünde betrachtet werden. — Aber daß dieser Schluß nicht zwingend ist, ergibt sich schon aus dem wiederholt vom h. Thomas gebrauchten Vergleiche mit der physischen Vorausbewegung, die die Seele auf den Leib ausübt. Bewegt sie ihn zum Gehen, so ist sie die Ursache des Gehens, nicht aber die Ursache des etwaigen Hinkens. Dieser Defekt rührt ausschließlich von einem Mangel im leiblichen Organismus her. Ähnlich stammt alles Gute in der sündhaften Tat von Gottes Bewegung, das Böse aber, der sittliche Defekt, einzig und allein von dem geschaffenen Willen (In Sent. 2 d. 37 qu. 2 a. 2; De malo qu. 3 a. 2; 1, 2 qu. 79 a. 2).

Daß trotz der unzertrennlichen Verbindung des Bösen und der physischen Tat in der Sünde die göttliche Bewegung zu der Tat der Sünde keine Mitwirkung zum Bösen ist, erläutert Thomas In Sent. l. c. ad 2: Illud dicitur ad malum cooperari, quod inclinat ad actionem, secundum quod actio deformitati substat, unde mala est. Hoc autem Deo non convenit, et ideo non oportet ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit, in qua malum consistit (vgl. ad 5). — Es ist freilich wahr, daß sich der Wille des Sünders nicht auf das Böse als solches, sondern nur auf die mit dem Bösen verbundene physische Tat richtet, und daß er trotzdem Ursache der Sünde genannt wird. Aber die Folgerung, daß auch Gott Urheber der Sünde sei, wenn er die physische Tat der Sünde verursache, ist abzuweisen. De malo qu. 3 a. 2 ad 1: Homo, qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum scilicet magis eligit de-

formitatem peccati incurrere quam ab actu cessare. Sed deformitas peccati nullo modo cadit sub voluntate divina, sed consequitur ex hoc, quod liberum arbitrium recedit ab ordine voluntatis divinae.

Aber wie ist ein Abweichen oder Abfallen von der Ordnung des göttlichen Willens überhaupt denkbar, wenn man annimmt, daß Gottes Vorausbewegung auf eine genau bestimmte Tätigkeit des Geschöpfes gerichtet und unfehlbar wirksam ist? — Antwort: Das Abweichen oder Abfallen ist möglich, weil die göttliche Vorausbewegung die dem Geschöpfe eigene Defektibilität nicht aufhebt, sondern sich vielmehr nach den Gesetzen der allgemeinen Vorsehung der vorhandenen Dispositon oder Indisposition des Geschöpfes anpaßt. Dem geschaffenen Willen haftet schon deswegen Defektibilität an, weil er aus dem Nichts ist, und diesen Mangel hat er aus sich, nicht etwa von seinem Schöpfer (In Sent. 2 d. 37 qu. 2 a. 1 ad 2). Man kann diese Möglichkeit abzufallen die entferntere Disposition zur Sünde nennen. Die nächste Disposition zur Sünde besteht in dem falschen Urteile der Vernunft über das, was der Wille wählen soll. De malo qu. 16 a. 5: Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium obiectum: quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc, quod malum apprehenditur sub ratione boni, quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis, unde causatur libertas arbitrii. Die defektive Entscheidung des Willens für das Böse beruht also auf einem defektiven Urteile des Verstandes, und dieses rührt daher, daß der Verstand seinerseits infolge seiner Beschränktheit und unter dem Einflusse böser Neigungen nur für eine mangelhafte Aufnahme der göttlichen Bewegung disponiert ist. Was gut und vollkommen in dem Urteile ist, ist von Gott, aber die Falschheit des Urteils stammt allein von dem Geschöpfe. Ist ein falsches Endurteil über das, was der Wille tun soll, zustande gekommen, so erfolgt sofort die Entscheidung des freien Willens, die sich stets in voller Übereinstimmung mit dem vorangehenden Urteile des Verstandes befindet (De malo qu. 16 a. 2). So tritt auch im Willen der Defekt, die Sünde, unter der Zulassung Gottes ein, während das Gute und Vollkommene an der Willensentscheidung durch die göttliche Vorausbewegung verursacht wird.

Übrigens ist es für die Molinisten nicht minder schwierig, die Frage zu beantworten, warum Gott nicht Urheber der Sünde ist, obwohl er nach ihrer Lehre zu der actio peccati durch seinen concursus simultaneus mitwirkt und deren Teilursache ist. Kann sich der concursus simultaneus auf die physische Tat beziehen, ohne sich zugleich auf die Sünde als solche zu erstrecken? Wenn ja, so wird auch die Vorausbewegung, die die Thomisten annehmen, Ursache der physischen Tat sein können, ohne zugleich die Bosheit der Sünde zu verursachen. Bilden aber die Tat und die Bosheit der Sünde eine so innige Einheit, daß die Mitwirkung zu der Tat auch Mitwirkung zu der Bosheit ist, dann steht Gott nach dem Molinismus als Teilnehmer an der Sünde als solcher da. Einige Molinisten haben dies offen zugegeben und nur gleichsam zur Entschuldigung Gottes vorgebracht, daß er widerwillig und von dem Geschöpfe dazu bestimmt die Mitwirkung zu der Sünde leiste! — Zumeist erklären die Molinisten mit Suarez, Gott determiniere den Willen, um ihn in seinem Freiheitsgebrauche nicht zu behindern, weder zum Guten noch zum Bösen, sondern gestatte ihm, sich nach Gutdünken selbst zu determinieren, und da er ihm nur seine

an sich indifferente Mitwirkung anbiete gemäß dem allgemeinen Gesetze, den geschaffenen Ursachen die zu ihrer naturgemäßen Betätigung erforderliche Mitwirkung nicht vorzuenthalten, so sei Gott keineswegs die Ursache des Bösen, sondern lasse es bloß zu. Aber wenn man aus diesem Grunde sagen kann, daß Gott das Böse nicht verursacht, dann ergibt sich daraus ebenso folgerichtig, daß er auch nicht der Urheber des Guten ist, sondern es bloß zuläßt; denn er determiniert den Willen nach den Molinisten ebensowenig zum Guten wie zum Bösen, sondern bietet seine nach beiden Richtungen indifferente Mitwirkung an. Wer jedoch behaupten will, daß eine Mitwirkung dieser Art Gott wahrhaft zum Urheber des Guten macht, muß ihm auch wahrhaft die Verursachung des Bösen zuschreiben.

Billuart, Tract. de Deo diss. 8; Heinrich V^2 296 ff.; Janssens II 370 ff.; Van Noort^2 32 ff.; Pesch III^4 45 ff.; Pohle I^6 425 ff.; Scheeben II 16 ff.; A. M. Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Paris 1886; Derſ., Defensio doctrinae s. Thomae Aq. de praemotione physica. Löwen 1895; G. Feldner, Die Lehre des h. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz 1890; Derſ., Die Tätigkeit der Geschöpfe nach Thomas v. Aq. dargelegt: Divus Thomas IV, 1917, 277 ff.; V. Frins, S. Thomae Aq. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera, seu S. Thomas praedeterminationis physicae ad omnem actionem creatam adversarius. Paris 1894; A. Goudin, Tractatus theologici. Tr. 3 qu. 2 a. 2—4 (ed. Dummermuth. 1. Bd. Löwen 1874, 188 ff.); Ign. Jeiler, S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata. Quaracchi 1897; I. A. Manser, Possibilitas praemotionis physicae thomisticae in actibus liberis. Freiburg (Schweiz) 1895; P. Minges, Duns Skotus und die thomistisch-molinistische Kontroverse: Franzisk. Stud. 1920, 14 ff.; T. Papagni, La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature. Benevent 1902; J. Pecci, Lehre des h. Thomas über den Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Paderborn 1888; H. E. Plaßmann, Die Schule des h. Thomas von Aquino. 4. Bd. Soest 1857, 304 ff.; N. del Prado, De gratia et libero arbitrio. 2. Bd. Freiburg (Schweiz) 1907; C. v. Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. Mainz 1867, 87 ff.; J. B. Stufler, Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit: Zeitschr. für kath. Theol. 1920, 177 ff. 321 ff. 477 ff.

§ 9.

Die göttliche Weltregierung und Vorsehung.

Die göttliche Weltregierung (gubernatio) ist die weise und machtvolle Führung der Welt und aller einzelnen Dinge in ihr auf das eine höchste Endziel hin. Sie bringt in der Zeit zur Ausführung, was Gott von Ewigkeit hinsichtlich der Ordnung der Dinge auf das Endziel hin erkannt und beschlossen hat. Die im göttlichen Erkennen vorherbestehende ratio ordinis rerum in finem ist die Vorsehung (providentia) im engeren Sinne des Wortes (1 qu. 22 a. 1; Quodlib. 12 a. 3). Häufig faßt man aber den Begriff der Vorsehung im weiteren Sinne und versteht darunter den ewigen Weltplan und alles, was Gott in dessen Ausführung an der Welt tut, die Erhaltung, Mitwirkung und Regierung, unter Hervorhebung der Vorausſicht und Fürsorge, die alles auf das letzte Ziel hinordnet.

Man unterscheidet

1. providentia generalis, specialis und specialissima. Die erste erstreckt sich auf alle, selbst die geringsten Geschöpfe und nicht etwa

bloß im großen und ganzen, sondern auf alle Einzelheiten ihres Seins und Wirkens. Die zweite hat die Vernunftwesen zum Gegenstande, die so von Gottes Vorsehung geführt werden, daß sie selbst das Endziel erstreben können. Durch die providentia specialissima führt Gott seine Prädestinierten zur ewigen Seligkeit; sie gehört der übernatürlichen Ordnung an. Nur die spezielle und speziellste Providenz, nicht die generelle wird bezüglich der Tiere verneint 1 Kor. 9, 9: Numquid de bobus cura est Deo?

2. providentia ordinaria und extraordinaria. Die letztere betätigt sich in einem außergewöhnlichen Eingreifen der göttlichen Fürsorge, z. B. in Wundern, in der Inspiration, in der Bewahrung des obersten kirchlichen Lehramts vor Irrtum bei Glaubensentscheidungen.

3. providentia immediata und mediata. Die erstere geht ohne Mittelursachen vor sich in der unmittelbaren Einwirkung Gottes (§ 7 und 8) auf die Geschöpfe. Die letztere bedient sich der geschaffenen Ursachen, der vorhandenen Anlagen, Triebe, Lebensbedingungen als Mittel; auch leitet Gott geringere Wesen durch höhere, Kinder durch die Eltern, Untergebene durch die Obrigkeit in Staat und Kirche.

I. Gott schützt und regiert durch seine Vorsehung alle Geschöpfe. De fide. Vatic. S. 3 cp. 1 (Denz. 1784): Universa, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Dieses Dogma findet Gegner in dem heidnischen Fatalismus, in dem Deismus und in allen Formen des Monismus.

1. Schriftbeweis. – Das Alte Testament stellt in den geschichtlichen Büchern die besondere Leitung des auserwählten Volkes und einzelner Gerechten in den Vordergrund; auch die Ergüsse des kindlichen Vertrauens auf die göttliche Fürsorge, denen wir namentlich in den Psalmen (z. B. Ps. 22. 26. 30. 36. 90) begegnen, beziehen sich auf diese besondere Vorsehung. Doch fehlt es nicht an Zeugnissen für die ganz allgemeine Providenz, z. B. Weish. 6, 8: Pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus (*ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων*). 8, 1: Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter (vgl. Vatic. l. c.). 11, 21: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. 14, 3: Tua autem, Pater, providentia gubernat. – Noch anschaulicher stellt uns das Neue Testament die Vorsehung Gottes vor Augen, die auch die geringsten Geschöpfe umfaßt. Für die Vögel des Himmels und die Lilien und das Gras des Feldes sorgt er voll Güte und Weisheit; um wieviel mehr wird also der Mensch Gegenstand seiner Fürsorge sein. Matth. 6, 26 ff.; 10, 29 ff.; Apg. 17, 25: „Allen gibt er Leben und Atem und alles." Darum sollen wir unbegrenztes Vertrauen hegen, 1 Petr. 5, 6 f.: Humiliamini igitur sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis, omnem sollicitudinem vestram proicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis. Phil. 4, 6. Auch die außerordentliche Vorsehung tritt in den biblischen Wundern usw. neben der regelmäßigen Leitung der Dinge hervor.

2. Die Väter mußten diese Offenbarungswahrheit gegen mancherlei Irrungen schützen und verteidigen. Sie widerlegten den seichten Epikureismus, der die Sorge der Götter für die Menschen bestritt, die Torheiten des Fatalismus und des astrologischen Aberglaubens, die gnostische Vorstellung von dem weltregierenden Demiurgen und die manichäische Annahme, daß das als absolutes Wesen gedachte Böse die Durchführung der Pläne Gottes verhindere. Der Fatalismus wurde auch von der Synode zu Braga 561 can. 9 (Denz. 239) verworfen, desgleichen im can. 8 die Irrlehre Priszillians, daß der Teufel in eigener Kraft manche Dinge in der Welt erschaffe und Blitz und Unwetter bewirke.

Außerdem finden sich wohl bei allen Vätern gelegentliche deutliche Zeugnisse für den Glauben an die auch die kleinsten Dinge umfassende Vorsehung Gottes und seine besondere Fürsorge für die vernünftigen Geschöpfe. Wiederholt wurde dieser Gegenstand in eigenen Schriften behandelt, so durch Gregor von Nazianz De providentia carmina 5 et 6, Synesius von Cyrene De providentia libri 2, Theodoret De providentia orationes 10, Salvian von Massilia De gubernatione Dei libri 8 usw.

3. Die Vernunft schließt auf die göttliche Vorsehung aus der einheitlichen, überaus zweckmäßigen Einrichtung der Welt. Diese Ordnung muß wie alles Gute in der Welt von Gott erschaffen sein. Da aber das Wirken Gottes die höchste Vollendung besitzen muß, so kann er nicht blind und planlos handeln, sondern die Hinordnung der Geschöpfe auf das letzte Ziel muß in seinem Geiste von Ewigkeit bestehen (Vorsehung im engeren Sinne). Auch die Verwirklichung dieser Ordnung in der Zeit kann nicht ohne Gottes Regierung geschehen, weil die Geschöpfe sonst ihr Ziel entweder gar nicht oder ohne Gott erreichen würden. Letzteres wäre aber mit Gottes absoluter Ursächlichkeit, ersteres mit seiner höchsten Weisheit und Güte nicht vereinbar. Thomas 1 qu. 22 a. 1; qu. 103 a. 1.

II. Der Plan der göttlichen Vorsehung wird durch die Weltregierung unfehlbar sicher durchgeführt. Sententia communis.

1. Es kann keine Macht geben, die einem Fatum gleich über oder neben Gott stände und der alles in der Welt mit einer gewissen Notwendigkeit unterworfen wäre. Die Väter bekämpfen,

wie gesagt, den astrologischen Aberglauben häufig, auch in besonderen Abhandlungen, wie Gregor von Nyssa Contra fatum, Diodor von Tarsus Contra fatum. Über die zu mißbilligende Anwendung des Wortes Fatum auf Gottes Vorsehung vgl. Augustinus De civ. Dei V, 1; Thomas 1 qu. 116; C. gent. III, 93.

2. Es gibt auch keinen Zufall in der Weltordnung. Ein absoluter Zufall d. h. ein Geschehnis ohne alle Ursache ist überhaupt unmöglich. Aber auch relativ Zufälliges, das außerhalb der Ordnung oder der Absicht der bewirkenden Ursache eintritt, wie es bei den causae secundae so häufig vorkommt, ist von dem Wirken der causa prima völlig ausgeschlossen. Nichts kann ihre liebevollen und weisen Absichten durchkreuzen und vereiteln. Denn Gott ist die höchste und allgemeinste Ursache, so daß keine Einzelursache unabhängig von ihr sich betätigen und ihr Hindernisse bereiten kann. Alle causae secundae zielen durch ihre Tätigkeiten auf dasjenige, wohin die causa prima sie bewegt und führt. Thomas 1 qu. 22 a. 2; qu. 116 a. 1; C. gent. III, 94.

3. Gott selbst kann den Plan seiner Vorsehung nicht ändern. Dies ist mit der Unveränderlichkeit Gottes von selbst gegeben.

Die unabänderliche Ordnung der Vorsehung schließt den Nutzen des Bittgebetes nicht aus. Nicht bloß was geschehen soll, sondern auch aus welchen Ursachen und in welcher Ordnung es geschehen soll, ist von Gott vorgesehen und beschlossen. Er hat alle Mittelursachen in seinen ewigen Weltplan aufgenommen und somit auch das Bittgebet von Ewigkeit in seinen Ratschlüssen berücksichtigt. Ja, das Verlangen nach dem Gute, das man erbittet, kommt von Gott selbst her; er ist also auch bereit, das Gebet in geeigneter Weise zu erhören. Ps. 144, 19; Matth, 7, 8 usw. Thomas 2, 2 qu. 83 a. 2: Non propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum. C. gent. III, 95.

Die unfehlbare Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung legt dem geschaffenen Willen keine Nötigung auf. Sie leitet jedes Geschöpf seiner Natur entsprechend. Gott hat die Vernunftwesen mit freiem Willen ausgestattet, damit sie frei handeln, ihn dadurch verherrlichen und sich selbst vervollkommnen. Er würde mit sich in Widerspruch treten, wenn er ihnen durch seine Weltregierung die Freiheit nähme, die er durch die Erschaffung und Erhaltung ihnen gibt. 1 qu. 22 a. 4; C. gent. III, 72 f. 94.

III. Die Übel in der Welt fallen unter die Ordnung der göttlichen Vorsehung. Sententia certa.

1. In der von Gott geschaffenen Welt sind physische Übel notwendig. Die Ordnung, die er festgestellt hat, bringt es mit sich, daß das eine Ding zur Ernährung und Erhaltung des anderen dient, daß das eine von dem anderen umgestaltet wird, wie Schnee vor der Sonne schmilzt usw. Ein vielfaches schnelles oder langsames Vergehen ist die notwendige Folge. Zur Strafe für den Sündenfall Adams sind diese physischen Übel im Vergleich zu dem glücklichen Zustande im Paradiese bedeutend vermehrt, verschärft und empfindlich geworden. Sie sind aber kein Beweis gegen die göttliche Vorsehung. Gott will sie ja nicht direkt oder per se d. h. er will sie nicht um ihrer selbst willen, nicht als Ziel, sondern nur indirekt oder per accidens, sei es um durch Strafe die gestörte sittliche Ordnung zu schützen, sei es im allgemeinen, weil das Übel des einen Dinges dem anderen oder auch dem ganzen Weltall zum Vorteile gereicht. Gott ist, wie Thomas 1 qu. 22 a. 2 ad 2 hervorhebt, der universalis provisor totius entis, dessen Vorsehung alles umfaßt; er läßt darum zu, daß ein Einzelding leidet, damit die Vollkommenheit des Alls nicht gehindert werde. Wenn alle physischen Übel beseitigt würden, so würde dem Weltganzen auch manches sittlich Gute entzogen, z. B. Übungen der Geduld, Werke der Barmherzigkeit, heroische Tugenden, und gar vieles, das jetzt den Menschen veranlaßt, mit Eifer Gott zu suchen, würde ihm dann fehlen. Besonders in dem Lichte des Glaubens an das übernatürliche Endziel leuchtet uns dies ein. Darum sagt Augustinus Enchir. 11: Neque enim Deus omnipotens . ., cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo. Vgl. Thomas 1 qu. 48 a. 2; 49 a. 2; C. gent. III, 71.

2. Auch das sittlich Böse untersteht der göttlichen Vorsehung. Gott will es weder direkt noch indirekt, sondern läßt es nur zu. Er könnte es zwar verhindern, aber er läßt es mit vollster Freiheit geschehen und beherrscht und leitet es mit höchster Macht, Weisheit und Langmut, so daß es dem Guten dient.

a) Gott hat beschlossen, die Möglichkeit der Sünde zuzulassen. Obwohl die Freiheit in den Geschöpfen vom Guten abweichen und sich zu der Sünde wenden kann, hat er die Vernunftwesen dennoch frei erschaffen wollen. Denn der Mißbrauch dieser Freiheit vermag die Vorsehung Gottes nicht zu stören, und ihr rechter Gebrauch gereicht in so hohem Maße zur Verherrlichung Gottes und zum Wohle der Geschöpfe, daß der Ratschluß Gottes, die Möglichkeit der Sünde zuzulassen, vollkommen begründet erscheint. C. gent. III, 94.

b) Gott will durch seine Vorsehung auch den wirklichen Mißbrauch der Freiheit nicht vollständig verhüten. Da er alles Böse zum Guten lenkt, so tritt uns hierin seine unendliche Macht, Weisheit und Güte in herrlichstem Glanze vor Augen. Seine Langmut, Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit kämen überhaupt

nicht zur Offenbarung, wenn er die Sünde nicht zuließe. Auch die Reue auf seiten der Geschöpfe, die zu den erhabensten sittlichen Großtaten anregt, hat Sünde zur Voraussetzung. So wird das sittlich Böse, obwohl Gott es in keiner Weise, auch nicht als Mittel zum Guten will, durch seine Vorsehung dem höchsten Weltzwecke dienstbar gemacht, wenn uns auch das volle Verständnis der Stellung, die die Sünde, zumal die in der Hölle verewigte Sünde in Gottes Plänen einnimmt, hienieden verschlossen bleibt (mysterium iniquitatis 2 Thess. 2, 7). 1 qu. 23 a. 5 ad 3; 103 a. 8.

Bartmann I[3] 252 ff.; Billot, De Deo uno thes. 30; Billuart, Tract. de Deo diss. 9 a. 1; Gloßner I 2, 252 ff.; Gonet II 183 ff.; Gutberlet 127 ff.; Heinrich V[2] 313 ff.; Van Noort[2] 38 ff.; Pohle I[6] 436 ff.; Scheeben II 39 ff.; Esser (s. § 2) 294 ff.; Ders., Krieg und göttliche Vorsehung. Hamm 1915; Goudin (s. § 8) Tr. 3 qu. 1 S. 269 ff.; P. W. v. Keppler, Das Problem des Leidens. 4. u. 5. Aufl. Freiburg 1913; A. Lehmkuhl, Die göttliche Vorsehung. 5. Aufl. Köln 1906; O. Zimmermann, Warum Schuld und Schmerz? Freiburg 1918.

3. Kapitel.

Die natürliche und übernatürliche Ordnung im allgemeinen.

§ 10.

Der Begriff des Natürlichen und Übernatürlichen.

1. Der Begriff des Natürlichen. – Der Ausdruck „natürlich" wird in sehr verschiedenem Sinne angewandt. Bald versteht man darunter das Sinnenfällige im Gegensatze zum Übersinnlichen, bald das Notwendige im Gegensatze zum Freien und Sittlichen, bald das Angeborene oder Ursprüngliche im Gegensatze zu dem Erlernten und Künstlichen usw. In der Theologie steht natürlich im Gegensatze zu dem Übernatürlichen. Natürlich ist, was zu der Natur im Sinne der spezifischen Wesenheit eines Dinges gehört oder sich aus ihr ergibt, die Tätigkeit, die es mit eigener Kraft vollzieht, die Wirkung, die es dadurch erzielt, und alles, was es zu seiner Erhaltung und Entwicklung und zu der Erreichung seines Zieles nötig hat. Kurz: naturale est id, quod est iuxta exigentiam vel potentiam alicuius rei, oder auch: naturale est id, quod alicui rei debetur, wobei aber nur an einen solchen Anspruch des Geschöpfes Gott gegenüber zu denken ist, den Gott selbst nach freiem Ratschlusse ihm gegeben hat.

Die natürliche Ordnung ist demnach die passende Einrichtung der von Gott geschaffenen Dinge für das ihrer Natur entsprechende Endziel. Sie umfaßt alle Güter und Vorzüge, Tätigkeiten und

Wirkungen, die über den Naturanspruch (debitum naturae) der Dinge nicht hinausliegen.

Man muß beachten, daß in den antipelagianischen Schriften des h. Augustinus und anderer Väter „natürlich" durchweg im Sinne von ursprünglich (originale) genommen wird zur Bezeichnung der Beschaffenheit, in der die Dinge zuerst von Gott hervorgebracht sind. Danach ist der Zustand Adams und Evas im Paradiese mit allen besonderen Gaben und Gnaden „natürlich", obschon dieser Zustand manches umfaßt, was über das „Natürliche" nach der gewöhnlichen Begriffsbestimmung hinausliegt. Bajus und Jansenius mißbrauchten jenen abweichenden Sprachgebrauch zu häretischen Aufstellungen. – Überhaupt alles, was Gott in seinen Geschöpfen wirkt, mag es auch der Ordnung der Gnade angehören, kann nach Augustinus „natürlich" genannt werden; ja es ist eigentlich die wahre, echte Natur des Menschen, was Gott durch die Gnade aus ihm macht (C. Faust. XXVI, 3).

2. Der Begriff des Übernatürlichen. – Übernatürlich ist, was nicht schon als Bestandteil zu der Natur gehört, noch notwendig oder zufällig aus ihr hervorgeht oder hervorgehen kann, noch zu ihrem Bestande, ihrer Entwicklung und Zielerreichung erforderlich ist, sondern über die Ansprüche und die Anlagen der Natur hinausliegt. Supernaturale est id, quod est supra exigentiam et potentiam naturae, oder quod naturae non debetur. Das Formale des Übernatürlichen liegt darin, daß es, ohne daß die Natur einen Anspruch darauf hat, zu den natürlichen Gütern und Vorzügen hinzugefügt wird (donum naturae indebitum et superadditum).

Die übernatürliche Ordnung ist die passende Einrichtung der Dinge für ein die natürliche Bestimmung übersteigendes Ziel. Sie umfaßt Güter und Vorzüge, Tätigkeiten und Wirkungen, die über den Naturanspruch hinausgehen und von Gott aus freiem gnädigen Wohlwollen gewährt oder ermöglicht werden.

3. Arten des Übernatürlichen.

a) Das Übernatürliche ist entweder supernaturale quoad substantiam oder supernaturale quoad modum. Ersteres ist ein Gut, das in seinem inneren Wesen die Natur übersteigt, wie die Erkenntnis göttlicher Geheimnisse, die heiligmachende Gnade. Übernatürlich quoad modum ist etwas in seinem inneren Sein Natürliches, das in der Art und Weise der Hervorbringung oder des Vollzuges die natürlichen Vermögen übersteigt, wie Totenerweckungen, wunderbare Heilungen u. ä.

b) Man unterscheidet das absolut oder schlechthin Übernatürliche (supernaturale simpliciter) und das relativ Übernatürliche (supernaturale secundum quid). Das erstere über-

ragt die gesamte geschöpfliche Ordnung, ist also auch für das denkbar höchste und vollkommenste Geschöpf übernatürlich. Es umfaßt die Güter der göttlichen Ordnung, wie die heiligmachende Gnade als eine Teilnahme an der göttlichen Natur (consortium divinae naturae 2 Petr. 1, 4) oder die unmittelbare Anschauung Gottes oder die hypostatische Union d. i. die Aufnahme einer menschlichen Natur in die Einheit der Person des Sohnes Gottes. Das relativ Übernatürliche überragt bloß die Natur dieses oder jenes Geschöpfes, wie die definitive Gegenwart im Raume dem geschaffenen Geiste natürlich, jedem Körper übernatürlich ist.

c) Eine besondere Art des relativ Übernatürlichen ist das Außer- oder Nebennatürliche (praeternaturale). Es wird so genannt, wenn es die Natur bloß in ihrer eigenen Ordnung vervollkommnet. Dahin gehört z. B. die Freiheit von der unordentlichen Begierlichkeit bei den ersten Menschen im Paradiese. Die präternaturalen Gaben gehen über die natürlichen Anlagen und Ansprüche des Menschen hinaus, sie erheben ihn aber nicht in eine wesentlich höhere Ordnung, sondern gewähren ihm nur durch Befreiung von naturnotwendigen Mängeln eine größere Leichtigkeit, das seiner Natur entsprechende Gute zu leisten.

Bartmann I[3] 279 ff.; Gutberlet 295 ff.; Heinrich V[2] 368 ff.; Van Noort[2] 48 ff.; Pohle I[6] 483 ff.; Scheeben II 240 ff.; J. V. Bainvel, Naturel et surnaturel. 3. Aufl. Paris 1905; J. Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang. Würzburg 1878; J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II[2] 6 ff.; J. Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade. 1. Teil. Tübingen 1868; H. Ligeard, La théologie scolastique et la transscendance du surnaturel. Paris 1908; D. Palmieri, De ordine supernaturali et de lapsu angelorum. Rom 1910; J. Pohle, Natur und Übernatur, in: Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche I 315 ff.; A. Rademacher, Gnade und Natur. M.-Gladbach 1908; J. Martinez de Ripalda, De ente supernaturali. 1. Bd. Bordeaux 1634; C. v. Schäzler, Natur und Übernatur. Mainz 1865; Derſ., Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. Mainz 1867; M. J. Scheeben, Natur und Gnade. Mainz 1861; Cl. Schrader, De triplici ordine naturali, praeternaturali et supernaturali. Wien 1864.

§ 11.

Grundsätze über das Verhältnis zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen.

I. Das Übernatürliche setzt ein Natürliches voraus (supernaturale supponit naturam).

Das Übernatürliche ist nicht etwas für sich Bestehendes, sondern es wird einem Natürlichen oder einer erschaffenen Natur nach Art eines Akzidens mitgeteilt. Es setzt also eine Natur voraus,

nicht als Prinzip, durch das es hervorgebracht wird, sondern als Subjekt, in dem es sein und wirken soll. Eine in sich fertige, mit allem Notwendigen ausgestattete Natur nimmt das Übernatürliche als superadditum in sich auf.

Die Meinung Ripaldas († 1648), daß Gott auch eine übernatürliche Substanz d. h. eine solche, der das supernaturale quoad substantiam natürlich wäre, erschaffen könnte, ist unhaltbar, weil Güter der göttlichen Ordnung einem Geschöpfe nicht natürlich sein können (Thomas 1 qu. 12 a. 5 ad 3). Gott selbst kann freilich die schlechthin übernatürliche Substanz genannt werden, aber dann wird übernatürlich als übergeschöpflich, nicht als naturae indebitum et superadditum verstanden. Der Unterschied von Natürlichem und Übernatürlichem ist in Gott unmöglich.

II. Das Übernatürliche ist nach seinem Ursprunge nicht der Natur immanent, sondern transszendent.

Dies ist gegenüber dem Modernismus zu betonen, der das Übernatürliche aus der Natur selbst erklären will. Indem er die Religion auf dem Wege der „vitalen Immanenz" ganz aus Gefühlen und Bedürfnissen der Seele ableitet, wird wie die Offenbarung und das Dogma (vgl. Bd. I[5] 15 f.) so auch das Übernatürliche überhaupt der objektiven Geltung entkleidet und zu einem Erzeugnisse der Seele selbst erniedrigt.

Die katholische Wahrheit belehrt uns, daß die Übernatur unmöglich aus der Natur entspringen und daß aller Fortschritt der Natur nie zu dem Übernatürlichen führen kann. Das gesamte Gebiet der Gnade mitsamt seinem ewigen Ziele, der unmittelbaren Anschauung Gottes, ist im vollsten und wahrsten Sinne naturae superadditum, es kann nur vom Himmel stammen, von Gott, in dessen eigene Ordnung das Geschöpf durch die göttliche Gnade erhoben wird. 1, 2 qu. 109 a. 7; qu. 112 a. 1; a. 3 ad 2 usw.

Das Übernatürliche wird nicht durch eine eigentliche Erschaffung hervorgebracht, weil nur Substanzen im eigentlichen Sinne erschaffen werden können (De verit. qu. 27 a. 3 ad 9). Thomas bezeichnet die Hervorbringung des Übernatürlichen in der Natur als eine durch göttliche Allmacht bewirkte eductio e potentia oboedientiali (vgl. unten IV). So ist die Transszendenz des Ursprungs der Übernatur oder der Extrinsezismus mit einem gewissen Intrinsezismus verbunden, der aber von der Auffassung der Modernisten grundwesentlich verschieden ist.

III. Das Übernatürliche ist eine Ergänzung und Vollendung der Natur (supernaturale complet et perficit naturam).

Das Natürliche und das Übernatürliche stehen nicht im Kampfe miteinander; die Natur wird durch übernatürliche Gaben nicht überwältigt und verkümmert. Diese Gaben werden auch nicht bloß äußerlich mit ihr verbunden oder ihr bloß äußerlich zugerechnet, so daß

Natur und Übernatur einander innerlich fremd blieben, wie es der Lehre Luthers entspricht. Die übernatürlichen Gaben *durchdringen* das begnadigte Geschöpf, seine Natur und seine natürlichen Kräfte und Leistungen, *vervollkommnen* und *veredeln* es entweder in seinem eigenen Gebiete oder durch Erhebung in eine höhere Ordnung. Somit ist auch das schlechthin Übernatürliche, so sehr es auch die Ansprüche und Anlagen der Natur übersteigt, dennoch eine gewisse *Ergänzung* derselben (complementum naturae). Vgl. C. gent. III, 53; De verit. qu. 14 a. 3; De virtut. qu. 1 a. 1. Dies ist *Kuhn* († 1887) gegenüber festzuhalten, der im Übernatürlichen keine innere Ergänzung der natürlichen Kräfte, sondern bloß eine Unterstützung zu ihrem ausgiebigeren Gebrauche sah.

Die Auffassung der Gnade als eines complementum supernaturale naturae ist durchaus *schriftgemäß*. Denn es heißt 1 Kor. 15, 10: Gratia autem Dei sum id, quod sum. 2 Kor. 3, 5: Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Phil. 2, 12: Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. Die *Väter* sprechen zum Teil *ausdrücklich* von der Notwendigkeit dieser Ergänzung der natürlichen Gaben, z. B. Irenäus Adv. haer. IV, 11, 2; Hieronymus Dial. adv. Pelag. I, 2; Ep. 133, 5; Augustinus De gr. et lib. arb. 15, 31; 16, 32. Häufig geben sie ihre Auffassung *durch Bilder* zu erkennen, wie von dem Pfropfreis, das dem Wildling seine Eigenart beläßt, aber ihm zugleich eine höhere Lebensform verleiht, von dem Feuer, das die Natur des Eisens nicht verändert, aber es ganz feurig macht, von der Sonne, die der Luft ihr Licht mitteilt. So gibt die Übernatur der Natur, ohne daß diese ihre eigene Beschaffenheit verliert, eine Ergänzung und Vervollkommnung durch höhere, gottähnliche Eigenschaften und Kräfte.

IV. *Die Natur besitzt die Empfänglichkeit, übernatürliches aufzunehmen und dadurch vervollkommnet zu werden.*

Dieser Satz ist die notwendige Vorbedingung des vorigen. Man nennt diese Empfänglichkeit *potentia oboedientialis* d. h. das Vermögen, Gott zu gehorchen, wenn er in der Natur etwas die Natur Übersteigendes wirkt. In tota creatura est quaedam oboedientialis potentia, prout tota creatura oboedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit; und was in diesem Sinne in potentia ist, non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam (Thomas De virt. qu. 1 a. 10 ad 13). Schon

bei den *Vätern* findet sich der Sache nach dieselbe Lehre. So bei Irenäus Adv. haer. IV, 39, 2; Tertullian De res. carnis 57; Augustinus De Gen. ad litt. IX, 17, 32: Ita creata sunt, ut eorum natura voluntati potentiori (i. e. Dei) amplius (i. e. supra motum naturalem) subiaceret.

Die potentia oboedientialis ist ihrem Wesen nach eine *passive Potenz* (3 qu. 11 a. 1 und l. c.), nicht ein in der Natur liegender Keim des Übernatürlichen oder eine Neigung oder Vorbereitung oder sonst irgendwelche aktive Potenz dazu, sondern bloß die Fähigkeit, die übernatürliche Gabe Gottes zu empfangen. Sie ist zwar insofern ein *natürliches* Vermögen, als sie mit der geschaffenen Natur von selbst gegeben ist. Doch kann man sie mit Thomas De verit. qu. 29 a. 3 ad 3 auch als *übernatürlich* bezeichnen, weil sie durch keine geschöpfliche Kraft in den Akt umgesetzt werden kann, sondern nur dem übernatürlichen Einflusse des Schöpfers gehorcht, und auch der Akt, der ihr entlockt wird, übernatürlich ist. Sie ist der Anknüpfungspunkt für das göttliche Allmachtswirken, das durch die Gnade übernatürliche Lebenstätigkeiten in der Seele hervorruft.

Mit dieser passiven Potenz ist in den Vernunftwesen eine natürliche *Aktivität* zur Benutzung der verliehenen übernatürlichen Kraft verbunden (Thomas In Sent. 4 d. 8 qu. 2 a. 3 ad 4). Das Tridentinum S. 6 can. 4 (Denz. 814) hat ausdrücklich Luthers Lehre verdammt, der freie Wille verhalte sich der Gnade gegenüber wie ein lebloses Ding rein passiv. Doch ist diese Aktivität ein von der potentia oboedientialis verschiedenes Vermögen.

V. *Gott hat seine Geschöpfe aus freier Güte in die übernatürliche Ordnung erhoben.* De fide.

Gott hätte anordnen können, daß die Vernunftwesen ihr notwendiges Ziel, die Verherrlichung Gottes und ihre eigene Seligkeit, in bloß natürlicher Weise erreichen sollten. Ihre natürlichen Ansprüche und Verdienste gehen nicht im geringsten darüber hinaus. Er hat sie aber *aus reinem, ungeschuldetem Wohlwollen* dazu bestimmt, daß sie ihm eine *übernatürliche Verherrlichung* bereiten und eine *übernatürliche Seligkeit* genießen sollen. Diese Seligkeit besteht ihrem Wesen nach in der unmittelbaren *Anschauung Gottes*, zu der die Engel wie auch die Menschen berufen worden sind (Matth. 18, 10; 1 Kor. 13, 12). Daß dieses Ziel in sich übernatürlich ist, wird durch die *Offenbarungslehre* aufs klarste bezeugt und von der *Kirche* als Dogma vorgetragen (Bd. I[5] 96 ff.). Es ist auch die Grundvoraussetzung der Glaubenswahrheiten von der Erbsünde, Menschwerdung und Erlösung, von der Gnade und den Gnadenmitteln. Vgl. unten §§ 15 und 27.

Die menschliche Vernunft vermag aus sich einzusehen, daß Gott die Geschöpfe in irgendeine übernatürliche Ordnung erheben kann (Thomas De pot. qu. 6 a. 1 ad 18). Jedoch die Möglichkeit der schlechthin übernatürlichen Berufung, die tatsächlich erfolgt ist, übersteigt ganz und gar die bloße Vernunfterkenntnis (1 Kor. 2, 9–12), sie ist allein Sache des Glaubens (1 qu. 23 a. 1; De verit. qu. 14 a. 2).

Man kann dem nicht entgegenhalten, daß der Mensch nach Thomas (1 qu. 12 a. 1; 1, 2 qu. 3 a. 8; C. gent. III, 48. 50. 51. 57 usw.) ein „natürliches Verlangen" nach der Anschauung Gottes habe, und daß somit auch eine natürliche Erkenntnis dieses unseres übernatürlichen Zieles möglich sein müsse. Es handelt sich nach Thomas, wie alle Theologen anerkennen, nicht um ein angeborenes Verlangen nach der visio beatifica, weil es an jeder Proportion zwischen unserer Natur und diesem Endziele fehlt. Das Verlangen, von dem er spricht, ist ein appetitus elicitus d. i. ein aus der Erkenntnis Gottes entspringendes Sehnen, aber es beruht nicht auf einer Einsicht in die Möglichkeit seiner Erfüllung. Der Mensch erkennt Gott aus den Werken der Schöpfung, und es ist natürlich, daß ein Verlangen, dieses höchste Wesen zu schauen, in ihm aufsteigt. Aber ob dies für ihn erreichbar ist, kann er mit seiner natürlichen Vernunft nicht beurteilen. Es ist und bleibt ein bloß bedingtes und unbestimmtes Verlangen, und so besteht nach wie vor die Lehre zu Recht, daß wir nur durch die Offenbarung über die Möglichkeit der seligen Gottesanschauung unterrichtet sind.

Primär hat die übernatürliche Bestimmung nur den vernünftigen Geschöpfen zuteil werden können. Aber da die vernunftlose Schöpfung den Menschen dient, ist auch sie sekundär in die übernatürliche Ordnung mit aufgenommen worden, sie nimmt teil an den Strafen, die durch den Fall Adams über uns gekommen sind und sieht einer am Ende der Zeiten erfolgenden verklärenden Umgestaltung entgegen. Röm. 8, 20 ff.

VI. Das Verhältnis der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung zueinander.

1. Die Erhebung in die übernatürliche Ordnung ist nicht erst nachträglich zu der Bestimmung für das natürliche Endziel hinzugefügt worden. Gott hat sie nach freiem Ratschlusse sofort mit dem Schöpfungsakte verbunden.

2. Der Berufung zu dem übernatürlichen Ziele zu folgen, ist nicht in das freie Belieben der Geschöpfe gestellt. Gott hat sie nicht bloß dazu eingeladen, sondern ihnen die strenge Verpflichtung auferlegt, mit seiner Gnade ein der übernatürlichen Ordnung entsprechendes Leben zu führen. Dieses Gesetz gilt für alle Engel und Menschen und seine Mißachtung führt zu ewiger Verdammung, wie die Offenbarung wieder und wieder verkündigt. Z. B. Mark. 16, 15 f.: Praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Nach Augustinus C. Faustum XXII, 27

kann man diese Verpflichtung geradezu eine naturrechtliche nennen. Ist es doch in der wesentlichen Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott begründet, daß es jedem Ziele nachstreben muß, zu dem Gott es bestimmt.

3. Die natürliche Ordnung hat also keine selbständige Bedeutung. Die natürliche Vollendung ist nicht mehr das letzte Ziel, das für sich allein Ziel des Strebens sein dürfte. Vielmehr ist die natürliche Ordnung mit den ihr eigenen Zielen von Anfang an der übernatürlichen Ordnung als Mittel zu deren Erreichung ganz und gar untergeordnet worden. Es gibt also kein doppeltes Endziel, ein natürliches und ein übernatürliches, zur freien Auswahl, sondern das natürliche ist in dem übernatürlichen aufgehoben. Wer das letztere nicht erreicht, verfehlt auch das erstere. Es liegt ja schon in dem Begriffe des Endzieles, daß es nur ein einziges sein kann. Vgl. 1, 2 qu. 1 a. 5. Wenn Gott solche Gaben spendet, die an sich auf die Erreichung der natürlichen Bestimmung abzielen, so verleiht er sie dennoch zugunsten der übernatürlichen Bestimmung, wie er auch alle seine Einrichtungen, wie Staat und Ehe, dem übernatürlichen Endziele der Menschen untergeordnet hat. Desgleichen dürfen die Geschöpfe niemals eine Handlung ausdrücklich von der Beziehung auf das übernatürliche Endziel ausschließen, weil sie sonst der wahren Güte und Wohlgefälligkeit vor Gott entbehren würde. Ihre natürlich guten Leistungen sind zwar nicht völlig wertlos, aber sie haben keinen ewigen, sondern nur zeitlichen Wert, und sind fehlerhaft oder verfehlt zu nennen, insofern sie nicht so beschaffen sind, wie sie es nach der von Gott gewollten Ordnung sein sollen. In diesem Sinne bezeichnete Augustinus die Tugenden der Heiden als vitia oder peccata, als opera inania und magnae vires et cursus celerrimus praeter viam (Enarr. in psalm. 31, 2, 4; C. Iulian. IV, 21 usw.).

Literatur wie § 10. Außerdem A. Kranich, Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des h. Augustin und h. Thomas von Aquin. Mainz 1882; J. Mausbach, Die Ethik des h. Augustinus. 2. Bd. Freiburg 1909, 97 ff.; A. Holder, Le désir naturel de la vision béatifique: Revue August. 1910 I, 5 ff.; L. Maupréaux, Extrinsécisme de la grâce. Nature de la „puissance obédientielle". Naturaliter anima est capax gratiae: Revue August. 1909 II, 106 ff.

2. Abschnitt.

Die Werke der Schöpfung im einzelnen.

1. Kapitel.

Die reinen Geister.

§ 12.

Dasein und Ursprung der Engel.

Der theologische und kirchliche Sprachgebrauch bezeichnet mit dem Worte „Engel" von Gott geschaffene geistige Wesen von höherer Art als die Menschen. Die Hl. Schrift nennt sie gewöhnlich Engel oder Geister, Engel (angeli, ἄγγελοι, מַלְאָכִים) als Gesandte, Boten im Dienste Gottes, Geister (spiritus, πνεύματα, רוּחוֹת) als unkörperliche Vernunftwesen. Angelus enim nomen officii est, non naturae. Quaeris nomen huius naturae? spiritus est; quaeris officium? angelus est (Augustinus Enarr. in psalm. 103 sermo 1, 15). „Geist" bezeichnet die gottähnliche Natur, „Engel" drückt auch die Abhängigkeit von Gott aus. Andere biblische Namen sind Mächte, Kräfte, Herrschaften, Heerscharen usw. Jedenfalls sind geistige, persönliche, den Menschen an Vollkommenheit überlegene Wesen gemeint. — Über den religiösen Sprachgebrauch der Antike vgl. etwa F. Andres, Angelos, in Pauly-Wissowa, Realencyklopädie. Suppl.-Heft I.

I. Es gibt Engel. De fide nach dem vierten Laterankonzil und dem Vatikanum, die übereinstimmend feststellen, daß Gott beide Schöpfungsgebiete, „das geistige und das körperliche, nämlich das der Engel und das der Welt", zu Anbeginn erschaffen hat (oben S. 4).

Der Glaube an die Engel wurde abgelehnt von den Sadduzäern, vgl. Apg. 23, 8: Sadducaei enim dicunt, non esse resurrectionem neque angelum neque spiritum. Ebenso will der gesamte Rationalismus und Materialismus von dem Dasein dieser Geister nichts wissen. Die liberale Theologie erblickt in den biblischen Äußerungen über die Engel nur dichterische Redefiguren für Einwirkungen der Vorsehung Gottes, die Personifizierung menschlicher Tugenden oder Laster oder eine Anlehnung an babylonische, persische oder ägyptische religiöse Vorstellungen.

1. Die Hl. Schrift bezeugt fast in jedem Buche das Dasein der Engel. Von der Urzeit an (Gen. 3, 24; 18, 2 ff.; 19, 1 ff.; 24, 7; 28, 12 usw.) treten sie als Boten und Diener Gottes auf, um den Menschen seine Aufträge zu überbringen und sie nach seinem Willen zu beschützen (vgl. § 16 II). Sie stehen über den Menschen (Ps. 8, 6 Vulg.) und übertreffen sie insbesondere an Weisheit (Matth. 24, 36) und an Macht (4 Kön. 19, 35; 2 Petr. 2, 11).

Die guten Engel schauen Gottes Angesicht, beten ihn an und singen ihm Lob (§ 16). Andere haben gesündigt und erleiden ewige Strafe (§ 17).

Die Hl. Schrift kennzeichnet also die Engel so deutlich als persönliche Wesen, daß es unmöglich ist, in allen diesen Angaben nichts als poetische Redeweisen oder Personifizierungen zu finden. Die Behauptung, es handle sich um einen Volksglauben heidnischen Ursprungs, den die Juden angenommen hätten, von dem auch Christus und seine Apostel beherrscht gewesen wären oder dem sie sich äußerlich angepaßt hätten, ist unverträglich mit der Würde der Hl. Schrift und mit der Gottheit des Herrn bzw. mit der Wahrhaftigkeit, die den von ihm persönlich bestellten Lehrern der Wahrheit eigen sein muß. Zudem entbehrt diese Annahme, daß eine Entlehnung stattgefunden habe, der sicheren Grundlage, da jene heidnischen Vorstellungen mit größerem Rechte auf die Uroffenbarung zurückgeführt werden können, die in ihnen entstellt worden ist, während die Familie, aus der das auserwählte Volk hervorging, sie rein erhalten hat.

2. Gemäß den zahllosen Zeugnissen der Tradition war der Glaube an die Engelwelt von Anfang an in der Kirche allgemein. Von den apostolischen Vätern an (Clemens von Rom 1 Cor. 34, 5 f.; 36, 2; Ps.-Barnabas 18, 1; Ignatius Smyrn. 6, 1; Trall. 5, 2; Hermas an zahlreichen Stellen; Brief an Diognet 7, 2) haben sozusagen alle kirchlichen Schriftsteller der alten Zeit, auch alle Liturgien diesen Glauben bezeugt. Die erste, für die Lehrentwicklung bedeutsame Monographie über die Engel (De coelesti hierarchia) verfaßte bald nach 500 der falsche Dionysius Areopagita.

3. Die bloße Vernunft kann das Dasein der Engel freilich nicht beweisen, weil Gott in der Erschaffung aller Dinge vollkommen frei ist und weil es in der Welt keine Wirkungen gibt, die nur aus der Wirksamkeit von Engeln erklärt werden können. Aber eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit des Daseins einer Engelwelt ist der natürlichen Vernunft erkennbar.

a) Die Stufenfolge in der Vollkommenheit der Geschöpfe begründet eine große Wahrscheinlichkeit dafür, daß es über der menschlichen Seele noch vollkommenere Geister gibt, die nicht auf eine Vereinigung mit dem Stoffe angelegt, sondern in reiner Geistigkeit Gott noch ähnlicher sind als die Seele. Dies ist um so wahrscheinlicher, da die körperlichen Dinge in so wunderbarer Mannigfaltigkeit der Formen erschaffen sind; es erscheint angemessen, daß die Geisterwelt nicht einzig und allein die Form menschlicher Seelen aufweist. Vgl. Thomas 1 qu. 50 a. 1; C. gent. II, 46.

b) Die gloria formalis, die die Menschen Gott als dem Schöpfer bereiten, ist gemäß dem beschränkten Wissen, das sie von der Schöpfung haben, nur eine geringe. Es ist in hohem Grade

angemessen, daß es andere Geister gibt, die auf Grund vollkommenerer Einsicht in die gesamte Schöpfung Gott würdiger loben können.

c) Manche Vorkommnisse in der Welt machen das Wirken böser Geister sehr wahrscheinlich (Thomas De malo qu. 16 a. 1).

II. Die Engel sind aus nichts erschaffen worden. De fide nach Later. IV l. c. und Vatic. l. c. und can. 5 (Denz. 1805).

1. Die Hl. Schrift lehrt z. B. Ps. 148, 5: Quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt; V. 2 zählt auch die Engel und Kräfte Gottes zu diesen Geschöpfen. Kol. 1, 16: In ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates. Gen. 1, 1 spricht die Engelschöpfung aus, insofern „Himmel und Erde" nicht bloß die sichtbare Welt, sondern überhaupt alles, was außer Gott da ist, bezeichnet. Das Wort „Himmel" umfaßt auch die Bewohner des Himmels. Vgl. Symb. Nicaenum, wo der an Gen. 1, 1 anknüpfende Ausdruck creatorem coeli et terrae durch die Worte visibilium omnium et invisibilium erläutert wird.

2. Auch die Überlieferung tritt einhellig für diese Glaubenswahrheit ein (z. B. Justinus Dial. 102, 4; 128; Tatian Orat. ad Graec. 7; Eusebius Demonstr. ev. IV, 1) und weist die Irrlehre der Manichäer und Priszillianisten zurück, daß die Engel aus der Substanz Gottes hervorgegangen seien (Augustinus C. Faustum XV, 5 f.; C. Secundinum 5 f.; Konzil von Braga 561 can. 5).

3. Der innere Grund liegt darin, daß in den Engeln Wesenheit und Dasein real verschieden sind. Sie sind deswegen bloße entia per participationem. Alles aber, was nur durch einen Anteil am Sein existiert, wird von dem verursacht, der durch seine Wesenheit das Sein (ens per suam essentiam) ist. Also müssen die Engel von Gott erschaffen sein (1 qu. 61 a. 1).

III. Die Erschaffung der Engel fand im Beginne der Zeit statt. De fide nach Later. IV und Vatic. l c.: ab initio temporis. Sie wurden gleichzeitig mit der körperlichen Welt erschaffen. Sententia probabilior.

Für die gleichzeitige Erschaffung spricht vor allem das vierte Laterankonzil (S. 4). Zwar sollte mit dem Worte simul nicht die Gleichzeitigkeit definiert werden, wie Thomas in seinem Kommentare zu der Konzilsentscheidung (Opusc. 19 [al. 18], 2) bemerkt. Doch darf man sagen, daß das Konzil sie im Einklang mit der gesamten Theologie jener Zeit vorausgesetzt und miterwähnt hat. Es

liegt nahe, simul hier zeitlich zu fassen wegen der unmittelbaren Verbindung mit ab initio temporis und wegen des folgenden deinde.

Die Schrifttexte bieten keine Sicherheit. Nach Job 38, 4. 7 jauchzten die Söhne Gottes d. h. die Engel Gott zu, als er die Erde schuf; aber dies kann sich auf die creatio secunda beziehen. In Sir. 18, 1: Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul ist simul wohl nicht zeitlich, sondern kollektiv zu verstehen (griech. *κοινῇ*, hebr. fehlt). Nur Gen. 1, 1 lehrt die Gleichzeitigkeit der Erschaffung, wenn die Erschaffung der Engelwelt mit eingeschlossen ist (s. oben). Die Väter sind in ihrer Mehrzahl der Meinung, daß die Engel vor der Körperwelt erschaffen seien.

Der h. Thomas hält die gleichzeitige Erschaffung für besonders angemessen, weil die Engel nur einen Teil des Alls ausmachen. Ein Teil ist aber für sich allein unvollkommen. Da nun „Gottes Werke vollkommen" sind (Deut. 32, 4), so ist es unwahrscheinlich, daß Gott die Engel vor oder nach den anderen Dingen erschaffen hat (1 qu. 61 a. 3; De pot. qu. 3 a. 18).

Als Ort der Erschaffung gilt dem h. Thomas 1 qu. 61 a. 4 für alle Engel der höchste Himmel (in supremo corpore, sive id dicatur coelum empyreum sive qualitercunque nominetur). Dort erschaffen zu werden kommt den Engeln zu, weil sie ihrer Natur nach das höchste Glied der Schöpfung sind.

G. Bareille et A. Vacant, Ange: Dictionnaire de théologie cath. I 1189 ff.; Billuart, Tract. de angelis diss. 1 a. 1. 2; Gonet, Clypeus theologiae thomisticae. Pars I Tract. VII disp. 1 (3. Bd. der Pariser Ausgabe 1876); Gutberlet 398 ff.; Heinrich V² 500 ff.; Janssens VI 445 ff. 721 ff.; Pesch III⁴ 230 ff.; Pohle I⁶ 555 ff.; Scheeben II 49 ff.; F. Suarez, De angelis (2. Bd. der Lyoner Ausgabe 1594); F. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrh. Paderborn 1914; A. Brandt, S. Augustini de angelis doctrina. Pars I. Paderborn 1893; L. Kleinheidt, S. Gregorii Nysseni doctrina de angelis. Freiburg 1860; G. Kurze, Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus. Freiburg 1915; K. Pelz, Die Engellehre des h. Augustinus. Münster 1913; J. Stiglmayr, Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita, in: Compte rendu du Congrès internat. à Fribourg 1897 I 403 ff.; J. Turmel, Histoire de l'angélologie: Revue d'hist. et de litt. rel. 1898 et 1899.

§ 13.

Die rein geistige Natur, die Zahl und die Unterschiede der Engel.

I. Die Engel sind Geister (de fide) und zwar reine Geister (sententia certa).

Die reine Geistigkeit der Engel ist nicht wie ihre Geistigkeit durch das vierte lateranensische und das vatikanische Konzil als Dogma festgestellt worden, aber beide Konzilien treten unverkennbar auch für die reine Geistigkeit ein, indem sie von der creatura spiritualis nicht nur die creatura corporalis, sondern auch die crea-

tura humana quasi communis ex corpore et spiritu constituta unterscheiden (s. S. 4). Die reine Geistigkeit der Engel bedeutet nämlich, daß sie weder mit einer Leiblichkeit, sei sie auch noch so fein und ätherisch, zur Natureinheit verbunden noch auf eine solche Verbindung hingeordnet sind. Sie sind formae subsistentes, bloße Formen ohne Materie.

1. Schriftbeweis.

a) Die Engel werden öfters einfachhin Geister genannt, Matth. 8, 16; Luk. 6, 18; 9, 39; 10, 20; 11, 24. 26; Hebr. 1, 14; Apok. 1, 4. Von dem Geiste sagt aber der Herr selbst Luk. 24, 39: Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Der Geist übertrifft also an Immaterialität selbst den vergeistigten Leib des Auferstandenen. Paulus stellt Eph. 6, 12 die Geister in Gegensatz zu Fleisch und Blut und spricht Kol. 1, 16 ihre Unsichtbarkeit aus.

b) Die Hl. Schrift deutet bei den Engeln nie wie bei den Menschen an, daß das Geistige nur einen Teil ihres Wesens ausmache; sie spricht nie von dem Geiste des Engels, noch sagt sie, der Engel habe einen Geist. Die Engelsnatur ist also ganz und gar geistig.

Die Engelserscheinungen können nicht gegen ihre vollständige Stofflosigkeit geltend gemacht werden, ebensowenig wie die Gotteserscheinungen gegen die vollkommenste Geistigkeit Gottes; daß die Engel einen Körper nur vorübergehend zum Zwecke des sichtbaren Auftretens annahmen, lehrt ihr plötzliches Erscheinen und plötzliches Verschwinden und die Erklärung des Engels Raphael Tob. 12, 19. — Unter den „Söhnen Gottes", die die „Menschentöchter" zu Frauen nahmen (Gen. 6, 2), sind nicht Engel, sondern Nachkommen Seths zu verstehen (vgl. S. 67). — Ps. 103, 4 (Qui facis angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem) hat nicht den Sinn, daß Gott seinen Engeln eine luftförmige oder feurige Leiblichkeit gegeben hat, sondern er macht sie insofern zu Sturmwind und Feuer, als er sie zu denselben Zwecken wie diese gebraucht, nämlich zu Kundgebungen, besonders zu Strafgerichten an den Menschen.

2. Die Väterlehre ist in der Frage der rein geistigen Natur der Engel nicht von der wünschenswerten Klarheit und Einhelligkeit. Durch mißverstandene Bibelstellen, wie Ps. 103, 4 und Gen. 6, 2, und den Einfluß der stoischen Philosophie, die alles Individuelle als körperlich betrachtete, sowie der Platoniker, die sich die Geister mit einem Leibe umkleidet dachten, wurden die meisten Väter verleitet, den Engeln eine, wenn auch sehr feine, ätherische und unsichtbare Leiblichkeit zuzuschreiben. Zwar nennen sie sie oft *ἀσαρκοι, ἀσώματοι*, incorporei, verneinen aber dadurch nur die grobe Körperlichkeit. Einige, wie Augustinus Ep. 95, 8; De civ. Dei XIII, 23; XXI, 10 sind unentschieden. Daneben treten aber andere Väter deutlich genug für die reine Geistigkeit der Engel und Dämonen ein. So Eusebius von Cäsarea Demonstr. ev. IV, 1: *λογικὴν κτίσιν,*

ἀσωμάτους τινὰς νοερὰς καὶ θείας δυνάμεις, ἄϋλα καὶ πάντη καθαρὰ πνεύματα. Gregor von Nazianz Orat. 28, 31; 31, 15: *νόες νοεροί, νοητοί, ἁπλοῖ*; vgl. 38, 9; Theodoret In Gen. qu. 20; Ps.-Dionysius De coel. hier. 15; Licinianus von Karthagena Ep. 2; Gregor d. Gr. Moralia II, 7, 8; IV, 3, 8: Angelus namque solummodo spiritus, homo vero et spiritus et caro. Auch die Scholastiker waren anfangs geteilter Meinung. Aber Thomas lehrt entschieden, daß die Engel formae subsistentes, rein geistig sind (1 qu. 50 a. 2).

3. Die Vernunftgründe für das Dasein der Engel (S. 51 f.) empfehlen auch ihre reine Geistigkeit. Insbesondere entspricht es der Stufenfolge in der Schöpfung, daß dem rein Körperlichen rein Geistiges in der anderen Hälfte des Weltalls gegenübersteht. Auch erscheint die Abhängigkeit unserer Seele von dem Stoffe erklärlicher, wenn sie nicht das höchste geistige Geschöpf ist, sondern andere geschaffene Wesen in vollständiger Unabhängigkeit von dem Stoffe bestehen.

II. Die Zahl der Engel ist überaus groß. Sententia communis. Dan. 7, 10: Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei. Deut. 33, 2; Matth. 26, 53; Hebr. 12, 22; Apok. 5, 11.

Der h. Thomas 1 qu. 50 a. 3 hält ihre Zahl für unvergleichlich größer als die der körperlichen Substanzen; denn da geistige Wesen ihre höhere Vollkommenheit nicht in größerer Ausdehnung zeigen können, so gezieme es sich, daß sie die materiellen Substanzen an Zahl übertreffen. Thomas wird jedoch nur die Spezies, nicht die Individuen dieser Substanzen im Auge haben, wie er De pot. qu. 6 a. 6 sagt: Substantiae incorporeae . . omnem multitudinem materialium specierum transscendunt. Vgl. C. gent. II, 92.

Für Versuche, die Zahl der Engel im Verhältnis zu der der Menschen näher zu bestimmen (z. B. auf Grund der Parabel von dem verlorenen Schafe, der Lehre von den Schutzengeln, der Annahme, daß Gott die Menschen erschaffen habe, um die durch den Sündenfall entstandene Lücke in der Engelwelt auszufüllen), ist keine ausreichende Grundlage vorhanden. Auch von dieser Verhältniszahl gilt Augustinus' Wort De civ. Dei XV, 1: Numerus ignoratur a nobis.

III. Die Engel sind untereinander nicht völlig gleich. Sententia certa.

1. Die Offenbarung legt den Engeln verschiedene Namen bei, die jedenfalls nicht sämtlich dieselbe Bedeutung haben, sondern Unterschiede anzeigen. Michael heißt archangelus Jud. 9 (vgl. 1 Thess. 4, 15), unus de principibus primis Dan. 10, 13. Das Alte Testament erwähnt die Cherubim Gen. 3, 24; Ezech. 10, 3 usw. und die Seraphim Is. 6, 2 – 6. Das Neue Testament spricht Kol. 1, 16 und Eph. 1, 21; 3, 10 von Thronen, Herrschaften, Fürstentümern,

Mächten und Kräften (throni, dominationes, principatus, potestates, virtutes). Außerdem ist sehr oft von Engeln die Rede. — Die ganze Tradition findet in diesen verschiedenen Namen wahre Verschiedenheiten in der Engelwelt ausgesprochen.

2. Die Theologie pflegt neun Chöre oder Ordnungen der Engel, von denen je drei eine Hierarchie bilden, zu unterscheiden. Doch ist es keine sichere Offenbarungswahrheit, daß es gerade neun Ordnungen, nicht mehr und nicht weniger gibt.

Von den oben angeführten Namen können möglicherweise einige synonym sein, wie Augustinus Enchir. 15, 58 bemerkt, und wenn sie neun verschiedene Chöre bezeichnen, so ist es nicht ausgeschlossen, daß es noch andere uns unbekannte gibt (Chrysostomus De incomprehensibili hom. 4, 2). Die Namen finden sich oft bei den Vätern in verschiedener Zahl und Zusammenstellung. Ambrosius (Apol. prophetae David 5, 20) führt zum ersten Male sämtliche neun zusammen auf. Die Lehre von den neun Chören in drei Hierarchien wurde zu Anfang des 6. Jahrhunderts durch Pseudo-Dionysius Areopagita (De coel. hierarchia) aufgestellt. Die erste Hierarchie (Seraphim, Cherubim, Throne) erhält ihre Befehle unmittelbar von Gott, wird von ihm erleuchtet und dadurch geheiligt und vollendet. Sie leitet dann die Befehle und Erleuchtungen auf die zweite Hierarchie (Herrschaften, Kräfte, Mächte) über, die zweite auf die dritte (Fürstentümer, Erzengel, Engel), die dritte auf die Menschen. Nur die letzten drei Chöre werden auf die Erde gesandt. — Trotz der sehr allgemeinen Zustimmung, die diese Spekulationen — hauptsächlich wohl wegen des Ansehens ihres Urhebers, den man für einen Schüler des Apostels Paulus hielt — in der Theologie gefunden haben (vgl. Thomas 1 qu. 108; qu. 112 a. 4), sind sie kein Gegenstand des Glaubens. Bedenken erregt namentlich die Einreihung der Erzengel an zweitletzter Stelle.

Ob und inwieweit unter den Engeln spezifische Unterschiede bestehen, ist umstritten. Einige verneinen jede Wesensverschiedenheit unter ihnen und nehmen an, daß alle Engel zusammen nur eine Spezies bilden wie die Menschen (Albertus Magnus, Toletus). Andere behaupten, die Engelwelt zerfalle in mehrere Spezies, etwa nach den Chören oder nach den Hierarchien (Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Skotus). Thomas (1 qu. 50 a. 4; C. gent. II, 92 f.; De spiritualibus creaturis qu. unica a. 8) und die Thomisten sind der Meinung, jeder Engel bilde für sich eine Spezies. Letztere Ansicht beruht auf dem aristotelisch-thomistischen Satze von der Materie als dem Individuationsprinzip. Da die Engel ohne alle Materie sind, so ist keine bloß individuelle, sondern nur eine spezifische Verschiedenheit bei ihnen möglich.

Billuart diss. 1 a. 3, diss. 8 a. 1; Gloßner I 2, 260 ff. 277 ff.; Gonet disp. 2 a. 1—3, disp. 16 a. 1. 2; Gotti V 95 ff.; Gutberlet 401 ff. 433 ff.; Heinrich V² 547 ff.; Janssens VI 445 ff. 901 ff.; Pesch III⁴ 234 ff. 247 ff.; Petavius l. I, 2—4. 14, II, 1—5; Pohle I⁶ 557 ff. 561 ff.; Salmant. Tract. de angelis disp. 1; Scheeben II 56 ff. 85 ff.; Pelz (s. § 12) 10 ff.; F. Prat, La théologie de s. Paul. 3. Aufl. Paris 1909, 406 ff.; W. Schlössinger, Die Stellung der Engel in der Schöpfung: Jahrbuch für Philos. u. spek. Theol. 25 (1910/11) 461 ff.; 27 (1912/13) 81 ff.

§ 14.

Die natürlichen Eigenschaften und Kräfte der Engel.

I. Ihre Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit.

1. Die Engel sind unsterblich. Sententia certa.

Dieser Satz ist eine notwendige Voraussetzung der Offenbarungslehre von der ewigen Seligkeit der guten und von der ewigen Verdammnis der bösen Engel. Vgl. § 16 und 17. Ebenso bietet das Dogma von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele (§ 23) unserem Satze eine sichere Stütze. Auch spricht Christus von den seligen Auferstandenen Luk. 20, 36: Neque enim ultra mori poterunt; aequales enim angelis sunt.

Zwar heißt es 1 Tim. 6, 16 von Gott: qui solus habet immortalitatem; aber dies bezieht sich darauf, daß Gott allein aus sich selbst unsterblich ist, ein Geschöpf aber die Unsterblichkeit nur nach dem Willen Gottes durch Teilnahme an seiner Unsterblichkeit hat. Vgl. Augustinus De nat. boni 39; Ep. 166, 2. 3.

Die Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit ist für die Engel kein übernatürliches Geschenk, wie Skotus, Biel, Vasquez u. a. annehmen, sondern eine in ihrem Wesen begründete, also natürliche Eigenschaft. Der Grund liegt in ihrer reinen Geistigkeit. Als Formen ohne Materie sind sie über die Trennung der Form von der Materie, worin das Sterben oder Vergehen besteht, ihrer Natur nach erhaben. Nur Gott kann den Engeln durch die Entziehung seiner erhaltenden Tätigkeit das Sein wiedernehmen (1 qu. 50 a. 5; weitere Gründe s. C. gent. II, 30. 55).

2. Die Substanz der Engel ist unveränderlich. Sententia communis.

Auch dies ergibt sich aus ihrer rein geistigen Natur, durch die sie subsistierende Formen sind. Denn da die Form keine Potenz zum Nichtsein enthält, so folgt, daß die Engel ihre Substanz stets in gleicher Weise besitzen. Nur in den Tätigkeiten und akzidentellen Zuständen sind sie Veränderungen unterworfen (1 qu. 9 a. 2).

II. Ihr Verhältnis zu Raum und Zeit.

1. Die Engel sind nicht circumscriptive, wohl aber definitive im Raume.

Sie sind nicht circumscriptive im Raume, weil sie als physisch einfache Wesen kein Nebeneinander von Teilen haben. Den Teilen des Raumes können daher nicht Teile ihrer Substanz entsprechen, und sie können nicht von einem Orte umschrieben werden. Andererseits sind sie aber nicht allgegenwärtig wie Gott, sondern definitive im Raume d. h. sie sind, ähnlich der Seele im Leibe, in einem bestimmten Orte und zwar ganz in dem ganzen Orte und

ganz in jedem Teile desselben, nicht aber zugleich in anderen Orten. Vgl. Tob. 8, 3; Eph. 6, 12; Apok. 12, 8.

Nach Thomas 1 qu. 52 a. 1 sind die Engel durch ihre Tätigkeit (per applicationem virtutis ad locum) an einem Orte zugegen, wie die Körper durch ihre Ausdehnung (per contactum dimensivae quantitatis) zugegen sind, und zwar ist nicht bloß ihre Kraftäußerung, sondern auch ihre Substanz an dem betreffenden Orte. Wie weit das Gegenwartsgebiet eines Engels sich erstreckt, ist uns unbekannt.

2. Die Dauer der Engel ist relativ sukzessionslos.

Sie ist nicht schlechthin überzeitlich, da das Sein der Engel einen zeitlichen Anfang hat und auch ein Ende haben könnte und da in ihren Tätigkeiten ein Nacheinander stattfindet. Es kommt ihnen aber eine relative Sukzessionslosigkeit (aeviternitas oder aevum) zu, weil in ihrer Substanz keine Veränderung stattfindet. Thomas 1 qu. 62 a. 5 ad 2; qu. 63 a. 6 ad 4.

III. Ihre Erkenntnis.

1. Die Erkenntnis der Engel ist sehr vollkommen. Dies deutet Jesus an, wenn er Matth. 24, 36 sagt, den Tag und die Stunde des Gerichts wisse niemand, nicht einmal die Engel. Mit ihrer reinen Geistigkeit ist dieser Vorzug von selbst gegeben. Denn die Immaterialität ist die Wurzel des Erkennens und je unabhängiger von dem Stoffe, desto vollkommener ist es. Vgl. Thomas 1 qu. 14 a. 1; De verit. qu. 2 a. 2.

Das Erkennen hat aber auch bei den Engeln gewisse Grenzen. Sie vermögen aus sich weder in die Geheimnisse Gottes einzudringen (1 Kor. 2, 11) noch die geheimen Gedanken der Mitgeschöpfe mit Sicherheit zu erkennen (3 Kön. 8, 39; 2 Par. 6, 30; Jer. 17, 9 f.) noch das Zukünftige, sofern es von frei wirkenden Ursachen abhängt, mit Sicherheit vorherzusehen (Is. 41, 23; 46, 9 f.; Matth. 24, 36).

Nur wenige Theologen schreiben mit Augustinus (De Gen. ad lit. XII, 17, 34; 22, 48) den Engeln, auch den Dämonen, die natürliche Fähigkeit zu, geheime Gedanken (secreta cordium) anderer Geschöpfe zu erkennen. Thomas lehnt diese Meinung unter Hinweis auf die Willensfreiheit ab. Das mit freiem Willen begabte Geschöpf kann das, was von seinem Willen allein abhängt, vor jedem, Gott allein ausgenommen, in sich verschließen. Da nun das aktuelle Denken vom Willen allein abhängt, so sind die rein inneren Gedanken jedem anderen Geschöpfe verborgen (1 qu. 57 a. 4; De verit. qu. 8 a. 13).

2. Die Erkenntnis der Engel ist ihrer Natur gemäß rein geistig. Sich selbst erkennen sie durch ihre eigene Substanz, indem ihnen diese als Erkenntnisbild dient (1 qu. 56 a. 1), alles andere durch Erkenntnisbilder, die von ihrer Substanz verschieden sind. Sie sind aber nicht darauf angewiesen, das Wesen der Dinge aus den

Erscheinungen zu erschließen, die Begriffe durch Abstraktion zu gewinnen, sondern Gott hat bei ihrer Erschaffung ihre Erkenntnis mit konnaturalen Begriffen erfüllt und so ihr Wissen von Anfang an habituell vollendet (scientia indita). Sie können es mühelos aktualisieren und dadurch alles, was nicht einer höheren Seinsordnung angehört, seinem ganzen Sein nach erkennen (1 qu. 55 a. 1 et 2; De verit. qu. 8 a. 9). Ihre natürliche Gotteserkenntnis jedoch ist nur eine mittelbare, sie schöpfen sie aus der Betrachtung ihrer selbst und der anderen Werke Gottes (1 qu. 56 a. 3).

Auch eine Sprache wird den Engeln beigelegt 1 Kor. 13, 1: Si linguis hominum loquar et angelorum. Is. 6, 3: Et clamabant (Seraphim) alter ad alterum et dicebant: Sanctus etc. Vgl. Dan. 8, 16 ff.; Judas 9. Diese Sprache dürfte darin bestehen, daß der eine Engel dem andern einfach durch einen freien Willensakt seine Gedanken zur Verfügung stellt, so daß der andere die Gedanken schaut. Näheres s. Thomas 1 qu. 106 et 107.

IV. Ihr Wille.

1. Die Engel haben einen freien Willen. Sententia certa.

Ihre Willensfreiheit, eine notwendige Folge ihres geistigen Erkennens (1 qu. 59 a. 1 et 3), ist zugleich Voraussetzung des Dogmas von dem Falle der bösen Geister und ihrer Strafe (Augustinus De civ. Dei XXII, 1). Auch schreibt die Hl. Schrift den Engeln häufig sittliche Eigenschaften und Tätigkeiten zu, z. B. Ps. 102, 20 f.; Luk. 15, 7; 1 Petr. 1, 12; 2 Petr. 2, 4.

Die Selbst- und Gottesliebe der Engel ist nicht in jeder Hinsicht frei. Soweit diese Liebe natürlich ist, ist sie wenigstens quoad specificationem naturnotwendig, weil die Engel weder in sich noch in Gott etwas Hassenswertes erkennen können (1 qu. 60 a. 3 et 5). Ob diese Liebe auch quoad exercitium naturnotwendig sei, ist strittig; für die bejahende Meinung scheinen die besseren Gründe zu sprechen. In der übernatürlichen Selbst- und Gottesliebe waren die Engel in der Prüfungszeit quoad exercitium und quoad specificationem frei, weil sie das Übernatürliche nur im Glauben, der mit einem gewissen Dunkel behaftet ist, erkannten.

2. Die Schärfe ihres Verstandes und die Kraft ihres Willens erklären es, daß die Engel in ihren Entschließungen kein unentschiedenes Schwanken kennen und mit außerordentlicher Festigkeit bei ihren Beschlüssen beharren. 1 qu. 64 a. 2: Voluntas angeli adhaeret fixe et immobiliter.

3. Dem Willen der Engel steht eine große Macht zu Gebote. Diese wird schon durch ihre Namen, wie Kräfte, Mächte, Herrschaften angedeutet. 2 Petr. 2, 11 sagt ausdrücklich, sie seien im Vergleich zu den Menschen fortitudine et virtute maiores. Kein leiblicher Organismus hindert die Geltendmachung ihrer Kraft. Doch können sie nichts erschaffen (s. S. 10 f.) und auch keine eigentlichen Wunder aus eigener Macht verrichten. Vgl. 1 qu. 110 et 111.

Billuart diss. 2. 3. 7; Gloßner I 2, 270 ff.; Gonet disp. 2 a. 4, disp. 4—11; Gotti V 127 ff.; Gutberlet 407 ff.; Heinrich V² 601 ff.; Janssens VI 549 ff. 581 ff. 940 ff.; Pesch III⁴ 240 ff.; Petavius l. I, 5—13; Pohle I⁶ 559 ff.; Salmant. disp. 2—9; Scheeben II 63 ff.; Brandt (ſ. § 12) 30 ff.; Pelz (ſ. § 12) 21 ff.; Schlöſſinger (ſ. § 13); Derſ., Die Erkenntnis der Engel: Jahrbuch für Philoſ. u. ſpek. Theol. 22 (1907/8) u. 23 (1908/9); Derſ., Das angeliſche Wollen: Ebd. 24 (1909/10) 152 ff.; Fr. Schmid, Quaestiones selectae ex theologia dogmatica. Paderborn 1891, 28 ff.: De relatione spiritus angelici ad locum et spatium.

§ 15.

Der Urſtand der Engel und ihre Prüfung.

I. Gott hat alle Engel in die übernatürliche Ordnung erhoben d. h. er hat ihnen das ſchlechthin übernatürliche Endziel der ſeligen Anſchauung Gottes gegeben und die Erreichung des Zieles durch übernatürliche Gnaden ermöglicht. Sententia certa.

Das kirchliche Lehramt hat inſofern dazu Stellung genommen, als Pius V 1567 gegen Bajus erklärte, daß die Engel die himmliſche Seligkeit nicht mit natürlich guten Werken verdienen konnten und die Seligkeit daher für ſie nicht bloß ein Lohn, ſondern auch eine Gnade war (Denz. 1003. 1004).

1. Hl. Schrift. — Nach Matth. 18, 10 genießen die guten Engel die Anſchauung Gottes: Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. Andere Beweisſtellen ſ. § 16 I. Wenn die Engel aber dieſe Seligkeit als ihr letztes Ziel erreicht haben, ſo waren ſie auch dafür beſtimmt und ausgerüſtet. Wenn es ferner Joh. 8, 44 vom Teufel heißt: In veritate non stetit, quia non est veritas in eo, ſo iſt unter der „Wahrheit" wohl die übernatürliche Gerechtigkeit zu verſtehen.

2. Tradition. — Nach der Überzeugung der Väter beſaßen auch die Dämonen vor dem Falle die übernatürliche Beſtimmung und die Möglichkeit, ſie zu erreichen. Ambroſius In Ps. 118 sermo 7, 8: Ipse diabolus per superbiam naturae suae amisit gratiam. Hieronymus In Oseam 3, 1: Daemones lapsi de propria dignitate et nihil antiquae gratiae possidentes. Daß Gott alle Engel ſofort im Stande der Heiligkeit erſchaffen hat, lehrt Baſilius In Ps. 32, 4: „Bei der erſten Erſchaffung, als gewiſſermaßen die Miſchung ihrer Subſtanz ſtattfand, beſaßen ſie die miteingegoſſene Heiligkeit (*συγκαταβληθεῖσαν ἔσχον τὴν ἁγιότητα*)." Ebenſo Auguſtinus De civ. Dei XII, 9, 2: (Deus angelos) creavit simul eis et condens naturam et largiens gratiam. Vgl. ibid. XI, 11; De corr. et gr. 10, 27.

Manche Scholaſtiker (Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Skotus) waren der Meinung, Gott habe den Engeln in der Prüfungszeit zunächſt nur aktuelle Gnaden verliehen, mit deren Hilfe ſie beſtehen und ſich auf den Empfang der habituellen Gnade vorbereiten ſollten. Doch ziehen bei weitem die meiſten Theologen mit Thomas (auch Cat. Rom. I, 2, 17) die genannte Anſicht der Väter von der ſofortigen Erhebung der Engel in den Gnadenſtand vor; ſie läßt letzteren auch deutlicher als ein freies Geſchenk Gottes erſcheinen. — Die habituelle Ausſtattung mußte durch aktuelle Gnaden, zur aktuellen Hinwendung des Willens zu Gott als dem übernatürlichen Ziele und zum Beharren, ergänzt werden (1 qu. 62 a. 2).

3. Ein Angemeſſenheitsgrund für die Erhebung der Engel in die übernatürliche Ordnung liegt darin, daß die Menſchen dieſe übernatürliche Beſtimmung erhalten haben. Es iſt nicht anzunehmen, daß Gott den niedrigeren Weſen einen ſo unermeßlichen Vorzug vor den höheren gegeben hat.

Bei der Feſtſetzung des Gnadenmaßes, das Gott den Engeln im Anbeginn gewährte, hat er wahrſcheinlich das Maß ihrer natürlichen Vorzüge berückſichtigt. Je vortrefflicher ihre Natur war, um ſo entſchiedener und wirkſamer konnten ſie von der Gnade Gebrauch machen, ſo daß ihre natürliche Anlage auch zum Erwerb höherer Gnade und Seligkeit beitrug (1 qu. 62 a. 6).

II. Alle Engel hatten eine ſittliche Prüfung zu beſtehen. Conclusio theologica bezüglich der gefallenen, sententia nunc communis bezüglich der guten Engel.

1. Die gefallenen Engel ſind dem Dogma gemäß durch eigene Schuld böſe geworden und der Verdammnis anheimgefallen. Later. IV (Denz. 428 f.). Matth. 25, 41. Eine ſittliche Prüfung iſt dafür die notwendige Vorausſetzung.

2. Betreffs der guten Engel vertrat Auguſtinus längere Zeit die Anſicht, daß ſie im ſeligen Genuſſe der Anſchauung Gottes erſchaffen worden ſeien (De civ. Dei XI, 19; XII, 9, 2; Confess. XII, 12, 15). Dann beſtand natürlich für dieſe keine eigentliche Prüfungszeit, weil die Möglichkeit des Falles ganz aufgehoben war. Doch hat Auguſtinus in ſpäteren Jahren ſich zu der Lehre bekannt, daß die heiligen Engel erſt damals, als die übrigen abfielen, zum Lohne für ihre Treue die Gewißheit über den unverlierbaren Beſitz ihrer Seligkeit empfangen haben (Enchir. 28; De corr. et gr. 11, 32). Noch beſtimmter lehrt Thomas und mit ihm faſt die geſamte Theologie, daß die Engel erſt, nachdem ſie die Prüfung beſtanden hatten, in die Seligkeit des Himmels eingegangen ſind. Die übernatürliche Seligkeit iſt nämlich erſt das Ziel der Natur, ſo daß es ſich nicht geziemte, daß die Engel ſie gleich im Anfange be-

saßen (1 qu. 62 a. 1). Auch die Analogie mit den Menschen, soweit sie zum Vernunftgebrauche gekommen sind, spricht dagegen.

Ob den Engeln ein besonderes Prüfungsgebot gegeben wurde, etwa Christus in seiner menschlichen Natur anzubeten, läßt sich nicht entscheiden.

Die Dauer ihrer Prüfung wird viel kürzer gewesen sein als die unsrige, weil bei ihrer Vollkommenheit keine längere Entwicklung, sondern ein schneller, entschiedener und endgültiger Entschluß anzunehmen ist. Wie es ihrer Natur entspricht, ohne Aufschub ihre letzte natürliche Vollendung zu erreichen, so folgt alsbald auf ihr übernatürliches Verdienst die übernatürliche Seligkeit, auf ihr Mißverdienst die ewige Strafe (ib. a. 5).

Drei Stadien ihres Daseins sind zu unterscheiden: 1. Selbsterkenntnis und Erkenntnis und Liebe Gottes, 2. Entscheidung, 3. Beseligung oder Verdammung. Der erste Akt der Liebe zu Gott war allen Engeln gemeinsam, aber sie erfüllten durch ihn noch nicht das Prüfungsgebot. Denn da sie diese Tätigkeit, die sofort mit ihrer Erschaffung einsetzte, von dem Urheber ihres Daseins hatten, ohne selbst zwischen gut und böse wählen zu können, so war es angemessen, daß die Vergeltung von einem anderen Akte abhängig gemacht wurde, der die Wahl zwischen gut und böse zuließ. Diese Wahl erfolgte in dem zweiten Stadium, in dem die guten Engel in der Liebe Gottes beharrten, die bösen von ihm abfielen. Das dritte Stadium brachte die Vergeltung. — Nach der Ansicht des h. Thomas (1 qu. 62 a. 5; 63 a. 6) sind sich diese Stadien (instantia) mit augenblicklicher Schnelligkeit gefolgt. Andere meinen, daß die Aneignung der für die Entscheidung in Betracht zu ziehenden Wahrheiten und die Versuche der Engel, die andere Partei herüberzuziehen, oder der Geisterkampf (Apok. 12, 7 f.) sich schwerlich im Augenblick abwickeln konnten. Doch dürften letztere zu sehr die Langsamkeit menschlicher Überredung und Entschließung zum Maßstabe nehmen (1 qu. 63 a. 8 ad 1).

Billuart diss. 4; Gloßner I 2, 291 ff.; Gonet disp. 12; Gutberlet 456 ff.; Heinrich V² 696 ff.; Janssens VI 741 ff.; Pesch III⁴ 250 ff.; Pohle I⁶ 563 ff.; Scheeben II 483 ff.; Pelz (s. § 12) 54 ff. 60 ff.; D. Palmieri, De ordine supernaturali et de lapsu angelorum. Rom 1910.

§ 16.

Die Seligkeit der Engel im Himmel, ihre Aufgaben und die ihnen gebührende Verehrung.

I. Die Engel, die in der Prüfung bestanden, sind alsbald mit der ewigen Seligkeit belohnt worden. Sententia certa gegen Origenes (In Luc. hom. 35), der die Seligkeit der Engel noch von der treuen Erfüllung ihrer Pflichten gegen uns Menschen abhängig sein ließ. Nach Matth. 18, 10 genießen sie die Anschauung Gottes, in der das Wesen der himmlischen Seligkeit besteht. Hebr. 12, 22 bezeichnet die seligen Geister als eine Festversammlung, die im himmlischen Jerusalem den lebendigen Gott umgibt. Auch in prophetischen Gesichten Is. 6, Ezech. 1, Dan. 7 und in Schilderungen der Apokalypse 5, 11; 7, 11 erscheinen sie in der unmittelbaren Nähe Gottes.

Diese Seligkeit ist unverlierbar (Matth. 18, 10), und die Engel sind dessen gewiß. Augustinus De civ. Dei XI, 32: „Wenn jemand nicht bezweifelt, daß die heiligen Engel ihrer ewigen und wahren Seligkeit sicher und gewiß sind, so irrt er von der Regel des Glaubens nicht ab.“ Die Seligkeit wäre ja nicht vollkommen, wenn sie mit der Furcht, sie zu verlieren, verbunden wäre. Der Grund der Unverlierbarkeit liegt darin, daß die unmittelbare Anschauung Gottes den Geist innerlich nötigt, ihn zu lieben, also die Sünde unmöglich macht (1 qu. 62 a. 8).

Der Grad der Seligkeit hängt von den in der Prüfungszeit erworbenen Verdiensten ab. Sie wird in ihrer Substanz nicht mehr erhöht. Nur eine akzidentelle Vermehrung kann stattfinden, insofern den Engeln nach und nach neue Werke Gottes, besonders in der Kirche bekannt werden und sie sich über das Heil derer freuen, die durch ihren Dienst gerettet werden (ib. a. 9). Eph. 3, 10: ut innotescat principatibus et potestatibus in coelestibus per ecclesiam multiformis sapientia Dei. Luk. 15, 10: Ita dico vobis, gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.

II. Die Aufgaben der seligen Geister sind

1. die Anbetung und der Lobpreis Gottes (Ps. 96, 7; 102, 20; 148, 2; Dan. 3, 58; Is. 6, 3; Apok. 4, 8) und des Gottmenschen (Hebr. 1, 6; Apok. 5, 11 f.), sowie der Dienst Gottes, insbesondere die Ausführung göttlicher Ratschlüsse an den Menschen, die Vermittlung übernatürlicher Offenbarungen, die Dienstleistung bei der Gründung und Ausbreitung des Reiches Christi auf Erden, wie die Hl. Schrift an zahlreichen Stellen bezeugt;

2. die Sorge für die Menschen.

a) Die Engel erweisen als Diener Gottes den Menschen Schutz und Fürsorge in Sachen des Heiles. De fide, da das allgemeine und ordentliche Lehramt der Kirche es als Offenbarungswahrheit verkündigt.

Ps. 90, 11 f.: Quoniam angelis suis mandavit de te (zunächst auf die Gottesfürchtigen zu beziehen), ut custodiant te in omnibus viis tuis. In manibus portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum. Hebr. 1, 14: Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi *(ἀποστελλόμενα)* propter eos, qui haereditatem capiunt salutis? Die zahlreichen Beispiele eines Eingreifens der Engel zugunsten der Menschen in der Hl. Schrift, die einmütige Überlieferung, die öffentliche Verehrung der Engel bekräftigen diese Wahrheit.

b) Es gibt Schutzengel d. h. solche, die kraft eines ständigen Amtes für die Menschen sorgen. Fidei proximum. Nach einer theologisch sicheren Lehre hat wenigstens jeder einzelne Christ von der Taufe an seinen besonderen Schutzengel. Eine gut begründete und allgemeine Meinung geht dahin, daß Gott überhaupt für jeden Menschen einen eigenen Schutzengel bestellt habe.

Kirchliche Gebete, Schutzengelaltäre und -Kirchen, das Schutzengelfest (seit dem 16. Jahrh.), die Lehre des Cat. Rom. IV, 9, 4: Singulis hominibus praesto sunt spiritus illi coelestes, lassen uns die kirchliche Anschauung erkennen. Christus spricht Matth. 18, 10: Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei. Den Volksglauben bezeugt Apg. 12, 15: Angelus eius (Petri) est. Zahlreiche Väter sprechen dieselbe Lehre aus, z. B. Basilius Adv. Eunom. III, 1: „Daß jedem der Gläubigen ein Engel zur Seite steht gleichsam als Erzieher und Hirt, der das Leben leitet, wird niemand abstreiten, der des Wortes gedenkt: (Matth. 18, 10; Ps. 33, 8; Gen. 48, 16)." Nach Hieronymus Comm. in Matth. 18, 10 hat jede Seele um ihrer großen Würde willen ab ortu nativitatis einen Engel zu ihrem Schutze. Die Angemessenheitsgründe entwickelt Thomas 1 qu. 113 a. 1 et 4.

c) Daß ganze Völker unter besonderem Engelschutze stehen, lehren Dan. 10, 12 f. 20 f.; 12, 1; Basilius l. c.; Theodoret In Gen. qu. 3; Thomas 1 qu. 113 a. 3. Mit Rücksicht auf Apok. 1, 20 ff. nehmen Väter (z. B. Gregor von Nazianz Orat. 42, 9) und Theologen dies auch für die Gesamtkirche und die einzelnen Bistümer an. Vgl. Thomas In Sent. 4 d. 43 qu. 1 a. 2 sol. 3 ad 2.

Die Selbständigkeit, mit der die Schutzengel ihren Auftrag zu erfüllen haben, erklärt uns, daß unter ihnen Meinungsverschiedenheiten und entgegengesetzte Bestrebungen, wie Dan. 10 andeutet, vorkommen können. Auch zeigt dieser Text, daß ihre Maßnahmen, obschon sie stets aus der heiligsten Absicht hervorgehen, mitunter objektiv unzweckmäßig sein können, was sich ja auch daraus ergibt, daß sie die geheimen Gedanken der Mitgeschöpfe nicht sehen und das Freizukünftige nicht mit Sicherheit vorherwissen. — Das Gebet: Angele Dei, qui custos es mei, me tibi commissum pietate superna illumina, custodi, rege et guberna bringt die Aufgaben des Schutzengels im einzelnen gut zum Ausdruck.

III. Es ist gut und nützlich, die heiligen Engel zu verehren und anzurufen. Fidei proximum.

Das siebte allgemeine Konzil zu Nicäa 787 (Denz. 302) empfiehlt, die „Bilder der ehrwürdigen Engel" zu verehren. Das Tridentinum S. 25 (Denz. 984 ff.) hat zwar nur das Recht der Anrufung und Verehrung der „Heiligen" gegen die Anfeindungen der

Reformatoren in Schutz genommen. Aber die Gründe, die es anführt, nämlich die stete Überlieferung der Kirche und die höhere Würde und Macht der Heiligen, treffen auch bei den Engeln zu, und es kommt bei den Schutzengeln noch ihre besondere treue Liebe, Fürsorge und Fürbitte hinzu.

1. Die Hl. Schrift erwähnt mehrfach Gebete und Ehrenbezeugungen vor den Engeln (Gen. 48, 16; Jos. 5, 13 ff.; Os. 12, 4), ohne sie im geringsten zu tadeln. Nur wo den Engeln ein abgöttischer oder abergläubischer, die Ehre Gottes und Christi schädigender Kult erwiesen wird, erfährt er eine Zurückweisung (Richt. 13, 15 f.; Kol. 2, 18; vgl. Apok. 19, 10; 22, 8 f.).

2. Auch die alte Tradition verwirft nur diesen übertriebenen, unsinnigen Engelsdienst (z. B. Irenäus Adv. haer. II, 32, 5; Origenes C. Cels. V, 5; VIII, 13; Synode von Laodicea 372 can. 35). Es gab Anlaß genug, davor zu warnen, weil die heidnischen Zeitgenossen geneigt waren, die Engel Götter zu nennen und ihnen göttliche Ehre zu erweisen. Darum wurde aber keineswegs alle Verehrung und Anrufung der Engel unterlassen. Die Väter treten oft genug als Zeugen für sie auf. Schon Justinus Apol. I, 6 sagt: *τὸν τῶν ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.* Origenes C. Cels. VIII, 57: *εὐφημοῦμεν αὐτοὺς καὶ μακαρίζομεν.* Eusebius Praepar. ev. VII, 15 bestätigt, daß wir Gott allein anbeten, den dienenden Mächten aber eine „angemessene Ehre erweisen". Ambrosius De viduis 9, 55: Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt. Augustinus De vera rel. 55, 110: Diligimus angelos et his congratulamur . . honoramus eos caritate, non servitute. Seit dem 4. Jahrhundert gab es auch schon Kirchen zu Ehren des h. Michael.

Billuart diss. 8 a. 3; Gonet disp. 16 a. 3; Gutberlet 441 ff.; Heinrich V² 758 ff.; Janssens VI 959 ff.; Van Noort² 85 ff.; Pesch III⁴ 257 ff.; Ders., Die h. Schutzengel. Freiburg 1917; Petavius l. II, 6–10; Pohle I⁷ 461 ff.; Scheeben II 488 ff.; Schlössinger (s. § 14) 27 (1912/13) 158 ff.; Andres (s. § 12) 13 ff.; G. Bareille, Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Eglise: Revue Thomiste 8 (1900) 40 ff.; S. Landersdorfer, Zur Lehre von den Schutzengeln im A. T.: Katholik 1918 II, 114 ff.; H. Leclercq, Anges (Culte des anges): Dict. d'archéol. chrét. I 2144 ff.; Pelz (s. § 12) 58 f. 67 ff.

§ 17.

Die bösen Geister, ihre Sünde und ihr Sturz.

I. Es gibt böse Geister. De fide. Das vierte Lateran-konzil (Denz. 428, vgl. auch 427) stellt fest, der Teufel und die anderen Dämonen, die Gott gut erschaffen habe, seien durch ihre

eigene Schuld böse geworden: ipsi per se facti sunt mali. Es sind die Engel, die die Prüfung nicht bestanden haben.

1. Hl. Schrift. — Die Offenbarung bezeugt das Dasein böser Geister mit fortschreitender Bestimmtheit: Gen. 3, 1ff. (Versuchung im Paradiese), verglichen mit Weish. 2, 24: Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum und Apok. 12, 9: serpens antiquus, qui vocatur diabolus; ferner Lev. 16, 8ff.; Job 1, 6ff.; 2, 1ff.; Zach. 3, 1ff. Diese Lehre tritt also bereits so früh auf, daß sie nicht auf babylonische Einflüsse zurückgehen kann. Noch deutlicher begegnet sie uns im Neuen Testamente. Vor allem ist die Rede von dem Teufel *(ὁ διάβολος)*, der auch der böse Geist, Satan, Beelzebub, Menschenmörder von Anbeginn, Fürst dieser Welt, die alte Schlange, der große Drache usw. genannt wird. Er erscheint als der Anstifter des Abfalls, der Anführer, dem „seine Engel" (Matth. 25, 41; Apok. 12, 7) oder die Dämonen zu Diensten stehen, dessen „Reich" dem Gottesreiche widerstreitet (Matth. 12, 25ff.).

Da es nun Schriftlehre ist, daß „der Teufel in der Wahrheit nicht feststand" und „Lüge spricht" (Joh. 8, 44), daß der „Drache und seine Engel" mit Michael und seinen Engeln „kämpften und unterlagen und ihr Platz nicht mehr im Himmel gefunden ward" (Apok. 12, 7f.), daß diese „Engel sündigten und Gott ihrer nicht schonte, sondern sie zur Qual in die Hölle verstieß" (2 Petr. 2, 4) usw., da der Teufel besonders auch in der Lebensgeschichte Jesu vielfach sprechend, versuchend, Böses anstiftend auftritt, so kann nur eine voreingenommene und gewalttätige Schriftdeutung das Dasein und die Persönlichkeit der bösen Engel leugnen (vgl. S. 50f.).

2. Die Überlieferung ist in dem Glauben an das Dasein des Teufels und seiner bösen Engel vollkommen einmütig. Ein Zweifel daran ist in der alten Kirche nie laut geworden.

3. Betreffs der Vernunfterkenntnis s. S. 51f.

II. Die Sünde der Engel war eine Sünde der Hoffart. Sententia longe communior.

1. Hl. Schrift. — Tob. 4, 14: In ipsa enim (superbia) initium sumpsit omnis perditio. Sir. 10, 15: Initium omnis peccati est superbia. 1 Tim. 3, 6: Ein Bischof soll kein Neophyt sein, ne in superbiam elatus in iudicium incidat diaboli. Luk. 10, 18ff. mahnt Jesus die Jünger, sich wegen der Wunderkraft nicht zu überheben, und leitet seine Mahnung mit den Worten ein: Videbam satanam sicut fulgur de coelo cadentem.

2. Tradition. — Daß die Engel und vor allem ihr Anführer durch Hoffart gefallen sind, lehren die meisten Väter, z. B.

Tatian Orat. ad Graec. 12; Athenagoras Supplic. 24; Gregor von Nyssa Orat. cat. 23; Chrysostomus In Ioh. hom. 16, 4; Augustinus De civ. Dei XII, 6; XXII, 1. Wenn einige, wie Irenäus Adv. haer. V, 24, 4; Cyprian De zelo et livore 4; Gregor von Nyssa l. c. 6 sagen, die Engel seien durch Neid gefallen (mit Rücksicht auf Weish. 2, 24, wo aber wohl die Zeit nach dem Falle gemeint ist), so läßt sich der Neid als Ausfluß des Stolzes betrachten. Vgl. Thomas 1 qu. 63 a. 2; In Sent. 2 d. 5 qu. 1 a. 3.

Eine ziemlich verbreitete jüdische Überlieferung (Philo De gigant. 3; Josephus Fl. Antiq. I, 3, 1; Buch Henoch 6) nahm unter Mißdeutung von Gen. 6, 2 an, daß die Engel wegen einer Fleischessünde verdammt worden seien. Mehrere Väter (Justinus Apol. II, 5, 3; Tertullian De idol. 9; De hab. mul. 2; Clemens Alex. Paed. III, 2, 14; Strom. III, 7, 59 usw.) sind dieser Meinung gefolgt. Sie beruht vor allem darauf, daß die „Gottessöhne" (בְּנֵי הָאֱלֹהִים Gen. 6, 2) in der Septuaginta *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* heißen. Daß sie unhaltbar ist, erhellt daraus, daß der Fall der Engel schon vor der Sünde Adams erfolgt ist und die rein geistige Natur der Engel eine Sünde des Fleisches ausschließt (Thomas 1 qu. 63 a. 2). Die späteren Väter verstehen unter den „Gottessöhnen" Nachkommen Seths.

Die Hoffart der Engel ist wohl darin zu finden, daß sie strebten, Gott in seiner Unabhängigkeit und Herrschaft gleich zu sein (omnibus praecellere et nulli subesse, wie Bonaventura In Sent. 2 d. 5 a. 2 qu. 1 von Luzifers Sünde sagt). Die Tradition bezieht demgemäß gerne auf den Fall des Teufels die Weissagung über den König von Babylon Is. 14, 12ff.: „Wie tief bist du vom Himmel gefallen, Luzifer . . ., der du sprachst in deinem Herzen: Zum Himmel will ich aufsteigen, über den Sternen meinen Thron errichten . . ., dem Höchsten will ich gleich sein" (vgl. Ez. 28, 2). Nach Thomas 1 qu. 63 a. 3 ging das Streben der bösen Geister entweder unter Verschmähung der übernatürlichen Seligkeit ausschließlich auf ihre natürliche Vollendung, oder sie erstrebten das übernatürliche Endziel als etwas ihrer Natur Zustehendes unter Ablehnung des göttlichen Beistandes. Auch darin liegt ungeordnete Liebe zur Unabhängigkeit. Desgleichen in der Weigerung, Christus in seiner menschlichen Natur anzubeten, worin andere die Engelsünde erblicken.

Daß viele Engel gesündigt haben, ist aus Mark. 5, 9 und aus den Schilderungen der Apokalypse von dem Reiche der Dämonen zu erkennen. Ihre Zahl ist aber nach der Annahme des h. Augustinus De civ. Dei XI, 23, dem auch der h. Thomas beipflichtet, geringer als die der seligen Engel. Die natürliche, durch die Gnade noch verstärkte Neigung der Engel zum Guten bildete ja ein starkes Hindernis gegen die Sünde (1 qu. 63 a. 9).

III. Die Strafe folgte der Sünde sofort. Sententia fere communis.

Die Hl. Schrift gibt keinerlei Andeutung dafür, daß Gott den Engeln Gelegenheit zur Bekehrung gegeben habe, scheint dies vielmehr durch Luk. 10, 18 und 2 Petr. 2, 4 (s. oben) auszuschließen. Sie stellt Christus nur als Erlöser der Menschen dar.

Die Strafe der gefallenen Engel ist

1. Verfinsterung und Verblendung des Erkennens.

Diese hat ihren Grund nicht etwa in einem Verluste oder einer Verminderung der natürlichen Erkenntniskraft, sondern erstens in der Verderbtheit des Willens, die eine Geneigtheit zu sittlich falschen praktischen Urteilen herbeiführt, und zweitens in der Entziehung alles inneren übernatürlichen Lichtes. Nur eine natürliche und unfruchtbare Kenntnis übernatürlicher Wahrheiten und Tatsachen ist geblieben. Jak. 2, 19: Et daemones credunt, et contremiscunt. Es ist ein toter Glaube. Vgl. Thomas 1 qu. 64 a. 1; In libr. Dionysii de div. nom. 4 lect. 19.

2. Vollständige Verhärtung und Verstocktheit des Willens, im Sinne sowohl der Unbußfertigkeit als auch der Absicht, stets böse zu handeln.

a) Ihre „erste und hauptsächliche" Quelle ist nach Thomas De verit. qu. 24 a. 10 die göttliche Gerechtigkeit, die den bösen Engeln die Gnade vollständig entzieht. Nur die Gnade könnte sie zur Bekehrung führen. Aber der Stand der Pilgerschaft ist für sie beendigt, und so verbleiben sie unveränderlich im Bösen, das sie gewählt haben (De malo qu. 16 a. 5). Daran, daß Gott ihnen einen sie beherrschenden Habitus des Sündigens eingeflößt habe, darf selbstverständlich nicht gedacht werden. Causa igitur confirmationis in malo partim quidem accipienda est ex Deo . . ., non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam. Quod quidem eius iustitia deposcit. Iustum est enim, ut qui bene velle, dum possent, noluerunt, ad hanc miseriam deducantur, ut bene velle omnino non possint (De verit. l. c.). — Es wäre aber unrichtig, die Tatsache, daß die bösen Geister nicht einmal zu natürlich guter Reue gelangen, mit den Skotisten dadurch zu erklären, daß Gott ihnen außer der Gnade auch sogar den concursus generalis zu allem natürlichen Sittlichguten vorenthalte. Der Grund der teuflischen Verhärtung ist nicht einzig auf seiten Gottes zu suchen.

b) Eine zweite Quelle ist die dem Willen des reinen Geistes von Natur eigene höchste Energie der Entschließung. Seine Entscheidung ist von Natur unwiderruflich. Die einmalige Hingabe an die Sünde verfestigt ihn so im Bösen, daß er aus sich weder bereuen noch jemals wieder Gutes wollen kann. Thomas De verit. l. c. begründet dies erstens mit der Einfachheit des Strebevermögens der Engel: Cum autem in angelis non sit multitudo appetitivarum potentiarum, sicut est in hominibus, quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Der zweite Grund liegt in der Unabänderlichkeit des Erkennens der Engel: Quia vero rationem non habent, sed intellectum, quidquid aestimant, per modum intelligibilem

accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter, ut cum quis accipit: Omne totum est maius sua parte. Unde angeli aestimationem, quam semel accipiunt, deponere non possunt, sive sit vera, sive sit falsa. Weil nun das Wollen stets dem Erkennen entspricht, so beharrt der Wille des Engels unwiderruflich bei seiner Entschließung: Postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret; et ideo . . (angeli) mali peccantes sunt in peccato obstinati (1 qu. 64 a. 2; vgl. C. gent. IV, 95).

c) Verstärkend kommt hinzu der Zustand der ewigen Verwerfung mit seiner entsetzlichen Trostlosigkeit. Derselbe bewirkt einen verzweifelten Gotteshaß, der unablässig zu boshaftem Widerstreben gegen alles Gute antreibt. Augustinus Ep. 217, 3, 10: (Diabolus arbitrium) non habet liberum ad beneficiendum, sed ad maximam malevolentiam poena sui sceleris obduratum.

3. Die ewige Verdammung d. i. der ewige Ausschluß von der seligen Anschauung Gottes und die ewige Verstoßung in einen Zustand größter Qual. Die origenistische Leugnung der Ewigkeit dieser Strafe oder die Lehre von der Apokatastasis wurde auf einer Synode zu Konstantinopel 543 (Denz. 211) verurteilt. Vgl. auch Lateran. IV (Denz 429), wo es von den verdammten Menschen heißt, daß sie „mit dem Teufel die ewige Strafe" erleiden. Die biblische Grundlage bilden besonders Matth. 25, 41. 46; Jud. 6; 2 Petr. 2, 4. Die Väter lehnen mit wenigen Ausnahmen die Ansicht des Origenes ab. Zum Teil sind sie allerdings der Meinung, daß die höllische Qual auch für die bösen Geister erst beim Weltgerichte eintrete und daß diese bis dahin durch ihr boshaftes Treiben noch weitere Mißverdienste erwerben (z. B. Augustinus De nat. boni c. Manich. 32 f.).

Die positive Strafe der Dämonen kann keine poena sensus sein, wie die der verdammten Menschen. Aber sie leiden furchtbare Qual durch ihr vergebliches Aufbäumen gegen ihren gesamten Zustand, durch das vergebliche Sehnen nach Seligkeit und andere aussichtslose Wünsche, die sie erfüllen (1 qu. 64 a. 3). — Näheres in der Eschatologie (Bd. III² 400 ff.).

Bartmann I³ 265 ff.; Billuart diss. 5. 6; Gonet disp. 13. 14; Gotti V 300 ff.; Gutberlet 461 ff.; Heinrich V² 723 ff. 779 ff.; Janssens VI 784 ff.; Van Noort² 90 ff.; Pesch III⁴ 253 ff.; Pohle I⁷ 465 f.; Salmant. disp. 10—13; Scheeben II 575 ff.; F. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Münster 1918; M. Hagen, Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen. Freiburg 1899; Palmieri s. § 15; Pelz (s. § 12) 81 ff.; Schlössinger, Das angelische Wollen (s. § 14); Fr. Schmid (s. § 14) 145 ff.: De poena ignis in angelis apostatis.

§ 18.

Zustand und Wirksamkeit der bösen Geister vor dem Weltgerichte.

I. Die bösen Geister besitzen bis zum Weltgerichte mit Zulassung Gottes eine gewisse Freiheit des Aufenthaltes.

1. Daß der Zustand der gefallenen Engel vor und nach dem Weltgerichte in etwa verschieden ist, wird Jud. 6 und 2 Petr. 2, 4

angedeutet. Sie werden „aufbewahrt" für den jüngsten Tag. Dann wird ihre Niederlage vollständig offenbar, und ihre äußere Bewegung und Wirksamkeit wird ganz und gar gebunden sein.

2. In Übereinstimmung mit jüdischer Überlieferung (Asc. Isaiae 10, 28—30; Test. Beniamin 3) spricht Paulus Eph. 6, 12 von einem Aufenthalte der Dämonen in den Luftregionen (spiritualia nequitiae in coelestibus) und nennt Eph. 2, 2 den Teufel den „Herrscher über die Macht der Luft" d. h. über seine in der Luft wohnenden Engel. 1 Petr. 5, 8 mahnt nüchtern und wachsam zu sein: quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret. Vgl. das von Leo XIII vorgeschriebene Gebet nach der h. Messe. Auch die Väter lehrten so. Nach Hieronymus In Eph. III, 6, 12 war es „die Ansicht aller Lehrer", daß die Luft zwischen Himmel und Erde voll sei von feindlichen Mächten. Dieselbe Meinung trägt Augustinus vor De Gen. ad lit. III, 10, 14 f.; Enchir. 28. Doch ist dies alles nur von einem zeitweiligen, von Gott zu unserer Prüfung und Bewährung zugelassenen Aufenthalte zu verstehen (Thomas Suppl. qu. 70 a. 3 ad 8). Dabei erleiden die Geister beständig die höllische Qual. Ähnlich wie die guten Engel, wenn sie zu uns geschickt werden, nichts von ihrer himmlischen Seligkeit einbüßen, da sie beständig Gott schauen und stets von dem Bewußtsein erfüllt sind, daß der Himmel ihr Besitz ist, so wird den Dämonen bei ihrem Aufenthalte in der Luft die höllische Qual nicht gemildert, da sie wissen, daß die Bindung an das Höllenfeuer ihnen gebührt. In diesem Sinne versteht Thomas das Wort der „Glosse": Portant secum ignem gehennae quocumque vadant (1 qu. 64 a. 4 ad 3 und l. c.).

II. Der Teufel besitzt infolge der Sünde Adams eine Herrschaft über die ganze Menschheit. De fide. Trid. S. 5 can. 1 (Denz. 788); Adam geriet durch seine Sünde in die captivitas sub eius postestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli. Christus hat dem Teufel diese Herrschaft entrissen. Vgl. S. 6 cp. 1 (Denz. 793).

1. Hl. Schrift. — Der Heiland selbst nennt den Teufel Joh. 12, 31; 14, 30 den „Fürsten der Welt", der allerdings an ihm selbst „nichts habe" und eben jetzt „hinausgestoßen werde"; im Prinzip ist demgemäß diese Herrschaft durch Christus überwunden worden. Vgl. Matth. 12, 29. Der Apostel 2 Kor. 4, 4 bezeichnet den Teufel sogar als deus huius saeculi, und auch er findet eine wesentliche Frucht des Erlösungswerkes darin, daß Gott uns „aus der Gewalt der Finsternis befreit und in das Reich seines geliebten

Sohnes versetzt hat" (Kol. 1, 13), daß Christus „die Herrschaften und Mächte entwaffnete und über sie triumphierte" (Kol. 2, 15), daß er „durch seinen Tod die Macht dessen brach, der das imperium mortis besaß, d. i. des Teufels" (Hebr. 2, 14).

2. Tradition. — Die Väter haben die Herrschaft des Teufels über die gefallene Menschheit (besonders im Anschluß an 2 Petr. 2, 19) mit großer Vorliebe behandelt. Sie erblicken in ihr gleichsam den Höhepunkt der Folgen der Erbsünde. — Von der Macht Satans überzeugt ordnete die Kirche auch von alters her Beschwörungen und Anhauchungen bei der Taufe an, um nach den Worten des Papstes Cölestin I (Ep. 21, 12, 13) den unreinen Geist aus dem Täufling zu vertreiben und den Triumph Christi über die Hölle zur Darstellung zu bringen.

In welcher Weise die Väter durchweg dem Teufel ein mehr oder minder strenges, von Gott zu berücksichtigendes Recht auf die Herrschaft über die Adamskinder zuschrieben, wird in der Christologie § 35 gezeigt werden. Die Scholastik hat dieses Recht auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt. Es ist, wie der h. Bernhard sagt (Ep. 190, 5, 14), ius non iure acquisitum, sed nequiter usurpatum, iuste tamen permissum. Dieselbe Erklärung gibt Thomas 3 qu. 48 a. 4.

III. Der Teufel, dessen Herrschaft durch Christus gebrochen ist, darf mit Zulassung Gottes seine Macht noch vielfach an uns betätigen. Sententia communis.

1. In Versuchungen zur Sünde.

a) Hl. Schrift. — Wie der Teufel sich dem Heilande selbst als Versucher nahte (Matth. 4, 1 ff.), so sucht er auch an uns mit aller List und Verschlagenheit und voll Gier sein Ziel zu erreichen. Während die Menschen schlafen, sät er das Unkraut unter den Weizen (Matth. 13, 25. 39). Wie ein hungriger Löwe stellt er der Beute nach (1 Petr. 5, 8). Von den Lüften her späht er (einem Raubvogel gleich) die günstige Gelegenheit aus (Eph. 6, 12). Ja wenn er es für nützlich hält, „gibt Satan selbst sich die Gestalt eines Lichtengels" (2 Kor. 11, 14).

b) Die einmütige Tradition und die Gebetsübung der Kirche bestätigen dies. Daß jedoch der Teufel an allen Versuchungen selbst beteiligt sei oder daß er gar jedem Menschen einen Dämon als Versucher beigesellt, ähnlich wie jeder seinen Schutzengel habe (so Hermas, Gregor von Nyssa, Cassian), ist eine haltlose Übertreibung. Vgl. 1 qu. 114 a. 3. Thomas führt In Sent. 2 d. 11 qu. 2 a. 5 die letztere Ansicht an, ohne sie zu billigen.

c) Innere Gründe für die Möglichkeit teuflischer Versuchungen:

α) Die Zulassung Gottes vorausgesetzt, ist eine mittelbare Einwirkung böser Geister auf unseren Willen durch Reizung der Einbildungskraft und des sinnlichen Begehrens, auch durch äußere Vorspiegelungen, Scheinwunder und dergl. möglich (1 qu. 114 a. 4). Nur eine unmittelbare Beeinflussung des Willens und zumal eine Nötigung zur Sünde durch den Teufel ist ausgeschlossen.

β) Der Teufel ist in seinem haß- und neiderfüllten Sinne zu Versuchungen sehr geneigt. Er ist der geschworene Widersacher Gottes und alles Guten und strebt mit allen Mitteln, das widergöttliche Reich der Finsternis und der Sünde aufzurichten. Es ist geradezu seine besondere Eigentümlichkeit, Versuchungen zu bereiten (a. 2).

γ) Gott kann Versuchungen zulassen, um die Treue der Menschen auf die Probe zu stellen, die Macht und das Verdienst Christi in helles Licht zu setzen und den Teufel durch seine Niederlage um so mehr zu beschämen.

2. In der Verursachung physischer Übel.

Daß der Teufel solche bewirkt, lehren Tob. 3, 8, das Buch Job, die Väter, bei denen sich aber nicht selten starke Verallgemeinerungen finden, auch die Kirche durch ihre Segnungen.

3. In der Besessenheit.

Die Besessenheit besteht darin, daß der böse Geist von einem menschlichen Leibe Besitz ergreift und sich seiner so bedient, als ob er die Seele des Menschen wäre (obsessio, possessio), oder ihn wenigstens durch äußere Beeinflussung an der ihm eigenen Tätigkeit verhindert (circumsessio). Die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer Besessenheit kann bei dem deutlichen Zeugnisse der Hl. Schrift nicht bestritten werden. Jesus selbst erklärte, daß er Teufel austreibe (Luk. 11, 17 ff.; 13, 32). Er nötigte die in Menschen wohnenden Dämonen, Rede und Antwort zu stehen (Mark. 5, 9; Luk. 8, 30), oder befahl ihnen zu schweigen (Mark. 1, 25. 34). Er trieb sie aus und wies ihnen ihren ferneren Aufenthalt an (Luk. 8, 31 f.). Diese Berichte beweisen uns, daß der Herr solche Menschen von wirklicher teuflischer Besessenheit befreite. Andere Beispiele bietet das Leben der Apostel, so Apg. 5, 16; 16, 18 ff.; 19, 11 ff. — Nach den Angaben der Väter war die Besessenheit und deren Heilung durch charismatisch begabte Christen, bzw. seit dem 3. Jahrhundert durch die Exorzisten sehr häufig. Es wird aber wohl ein Zweifel daran verstattet sein, ob wirklich in all diesen Fällen eine eigentliche Besessenheit vorlag oder nicht vielleicht öfters eine bloße Krankheit, wie Epilepsie, Hysterie, Geisteskrankheit mit einer Besessenheit verwechselt wurde.

Wenn man in neueren Zeiten viel seltener von Besessenheit hört, so liegt es sicher zum Teil daran, daß man Krankheiten, die in ihren Äußerungen der Besessenheit ähnlich sind, besser zu beurteilen gelernt hat. Aber es ist auch erklärlich, daß Gott in den Anfängen des Christentums dem Satan eine größere Macht zugestand, um das Verlangen nach Erlösung in den Menschen zu steigern und den Sieg des Namens Jesu wunderbarer hervortreten zu lassen. Auch mag der böse Feind es für vorteilhafter erachten, der heutigen ungläubigen Welt sein Dasein nicht so offenkundig zu zeigen, weil dies ein Beweis für das Übernatürliche wäre, sondern auf andere Weise die Menschen in seine Schlingen zu ziehen und zum Kampfe gegen das Reich Jesu Christi aufzureizen. Doch ist ein Eingreifen böser Geister in das menschliche Leben stets als etwas Ungewöhnliches anzusehen und deshalb nur dann anzunehmen, wenn eine etwa mit ihnen in Verbindung zu bringende Erscheinung durch natürliche Ursachen nicht erklärt werden kann.

Literatur wie § 17. Außerdem A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Freiburg 1910; B. Heyne, Über Besessenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen. Paderborn 1904; Leistle, Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der Väter. Dillingen 1887; Jos. a Leonissa, Die geschaffenen Geister und das Übel: Jahrbuch für Philos. u. spek. Theol. 19 (1904/5) 176 ff.; R. Polz, Das Verhältnis Christi zu den Dämonen. Innsbruck 1907; F. Prat, Le triomphe du Christ sur les principautés et les puissances: Recherches de science relig. 1912, 201 ff.; W. Schneider, Der neuere Geisterglaube. 3. Aufl., bearb. von F. Walter. Paderborn 1913; J. Smit, De daemoniacis in historia evangelica. Rom 1912; Th. Taczak, Dämonische Besessenheit (Diss.). Münster 1903.

2. Kapitel.

Die körperliche Natur.

§ 19.

Dogmatische Sätze über die körperliche Natur.

I. Der einzige Urheber der gesamten Körperwelt ist Gott. Er hat sie durch seinen freien Willen im Anfange der Zeit aus nichts erschaffen (§ 2 – 5).

II. Es gibt keine ihrer Natur nach böse Materie. Alle Teile der Welt waren, als sie aus der Schöpferhand Gottes hervorgingen, für sich betrachtet gut, in ihrem Zusammenhange sehr gut (§ 5 III).

III. Der nächste Zweck der materiellen Schöpfung ist es, dem Menschen zu dienen in der Erfüllung seiner Aufgaben. Gen. 1, 26: Praesit piscibus maris et volatilibus coeli et bestiis universaeque terrae. Die Materie hat nicht wie der Geist einen in ihr selbst ruhenden Zweck. Der Mangel des Selbstbewußtseins und der freien Selbstbestimmung ordnet sie dem Geiste unter.

Ob außer der Erde noch andere Himmelskörper mit vernünftigen Wesen bevölkert sind, läßt sich auf Grund des Offenbarungswortes nicht

ausmachen. Jedenfalls ist aber unsere Erde, der Wohnort des Gottmenschen in seinem Erdenleben und in der h. Eucharistie, als der moralische Mittelpunkt des ganzen Weltalls zu betrachten.

IV. Die erste und zweite Schöpfung (opus creationis und opus formationis) sind sachlich und zeitlich unterschieden (§ 1, 3). Aus dem im Anbeginn erschaffenen Urstoffe, der chaotischen Weltsubstanz wurden durch Gottes Allmacht die Himmelskörper gestaltet und die Erde durch die Hervorbringung einer Pflanzen- und Tierwelt zur Wohnstätte des Menschen eingerichtet.

Das opus formationis wird von der Scholastik in zwei „Werke" zerlegt, die je drei Schöpfungstage umfassen, nämlich das opus distinctionis, so genannt nach der Scheidung von Licht und Finsternis, oberen und unteren Wassern, Land und Meer, und das opus ornatus (nach Gen. 2, 1). Vgl. Thomas 1 qu. 65 ff. Nur auf die Pflanzen, die am dritten Tage erschaffen sind, aber zum Schmuck der Erde gehören, will die Einteilung nicht recht passen (1 qu. 69 a. 2).

V. Die zweite Schöpfung ist in einem zeitlichen Nacheinander erfolgt.

Die gegenteilige Meinung, wonach die sechs Tage einem unteilbaren Augenblicke entsprechen, in dem Gott die Welt aus der Urmaterie bildete, geht auf Philo zurück. Clemens Alex:, Origenes, Athanasius, Gregor von Nyssa, Prokopius von Gaza und besonders Augustinus sind ihre Vertreter. Auch Thomas beurteilt sie als geistreich und besonders geeignet, die Hl. Schrift vor dem Spotte der Ungläubigen zu schützen, und nimmt in seinen Darlegungen auf sie ebenso Rücksicht wie auf die wörtliche Erklärung (1 qu. 74 a. 2; De pot. qu. 4 a. 2).

Aber die Mehrzahl der Väter und bei weitem die meisten Theologen beharren bei dem nächstliegenden und natürlichen Sinne des Berichtes über die sechs Tage und nehmen also ein zeitliches Nacheinander in der göttlichen Weltbildung an. Diese Auffassung preiszugeben, liegt kein durchschlagender Grund vor. Weder Sir. 18, 1, wo simul nicht gleichzeitig, sondern insgesamt (griech. *κοινῇ*) bedeutet, noch Gen. 2, 4, wo in die quo für das unbestimmte quando steht, kann der augustinischen Deutung eine Stütze bieten.

VI. Die sechs Tage können als natürliche, 24stündige Tage, aber auch im uneigentlichen Sinne als unbestimmte Zeiträume verstanden werden (Resp. der Bibelkommission vom Jahre 1909, Denz. 2128). In der Hl. Schrift steht „Tag" öfters für irgendeinen längeren Zeitraum, z. B. Gen. 2, 3. 4; Ez. 7, 7. 12.

VII. Bei der zweiten Schöpfung können geschaffene Naturkräfte aktiv beteiligt gewesen sein.

Gott befiehlt der Erde, Kräuter und Bäume hervorsprossen zu lassen (Gen. 1, 11; vgl. 1, 24); sie konnte es natürlich nur als Werkzeug Gottes, in der Kraft, die Gott ihr verlieh. Aber auch wenn die Hl. Schrift nichts hierüber sagte, bestände unser Satz zu Recht. Denn da es der Zweck des Verfassers war, die Leser religiös zu belehren, so brauchte er nur von dem Wirken Gottes zu sprechen, und man könnte aus seinem Schweigen über die causae secundae nicht den Schluß ziehen, daß sie nicht beteiligt waren. Eine solche Beteiligung widerspricht auch nicht dem Begriffe der creatio secunda, die ja keine Erschaffung im eigentlichen Sinne ist.

VIII. Über die Entwicklungstheorie ist zu urteilen:

1. Eine Entwicklungslehre, die die creatio prima ablehnt oder die Gestaltung der Naturdinge lediglich auf Zufälligkeiten zurückführt, ist glaubenswidrig.

2. Daß die organischen Wesen ohne ein besonderes Eingreifen Gottes aus ursprünglich erschaffenen Keimkräften entstanden sind, steht mit der biblischen Wahrheit nicht in Widerspruch. Dies gilt zunächst von derjenigen Entwicklungslehre, die für jede Art eine besondere geschaffene Keimkraft annimmt.

Der nächste Wortsinn des Schöpfungsberichtes geht zwar dahin, daß Gott die Arten der Pflanzen und Tiere durch besondere Wirksamkeit hervorgebracht hat. Auch die Väter und die Theologen lehren so in ihrer großen Mehrheit. Indes diese Auslegung ist nicht die einzig zulässige.

a) Wenn es Gen. 1, 11 ff. heißt, Gott habe die Kräuter und Bäume und die Tiere iuxta genus suum oder secundum species suas gemacht, so soll Gott hierdurch als der Urheber der gesamten Pflanzen- und Tierwelt in ihrer großartigen Mannigfaltigkeit und Ordnung dargestellt werden. Aber in welchem Sinne er der Urheber ist, ob er die Arten durch besondere Wirksamkeit bildete oder ob er sie zum größten Teile oder sämtlich aus Keimkräften, die er der Erde und dem Wasser anvertraut hatte, sich entwickeln ließ, wird durch jene biblischen Ausdrücke, wenn sie auch das erstere nahelegen, wohl nicht zweifellos entschieden. Denn abgesehen davon, daß die Hl. Schrift nicht angibt, was sie unter genus und species versteht, will sie überhaupt nur religiös belehren und läßt uns die größte Freiheit des Urteils über Dinge des Naturwissens, wie über das Hervortreten der einzelnen Arten.

b) Die allmähliche Entwicklung der Arten aus Keimkräften ist von jenen Vätern gelehrt worden, die der Ansicht sind, daß Gott alles zugleich erschaffen habe (oben V). Denn sie verstehen dies nicht so, daß er die einzelnen Arten der Lebewesen sofort in fertigem Zustande hervorgebracht, sondern so, daß er sie der Potenz nach, samen- oder keimartig ins Dasein gesetzt hat, damit sie sich nach und nach aus diesen Keimkräften entwickelten. So schreibt Gregor von Nyssa In Hexaëm. (Migne P. gr. 44, 77 D): „Der Potenz nach (*δυνάμει*) war alles in dem enthalten, was

Gott zuerst an der Schöpfung tat, indem er gleichsam eine gewisse Keimkraft (σπερματική τις δύναμις) zur Entstehung des Alls niederlegte; der Wirklichkeit nach (ἐνεργείᾳ) war das einzelne noch nicht da." Ebenso hat nach Augustinus (De Gen. ad litt. V, 23, 45; VII, 28, 41 u. ö.) Gott der Herr, als er alles zugleich erschuf, einen Teil der Dinge sofort in ihrer spezifischen Natur entstehen lassen, für die anderen aber nur die Keimkräfte (rationes seminales, primordiales, causales) in die Erde und das Wasser gelegt, damit die Dinge zu ihrer Zeit (acceptis opportunitatibus) daraus hervorgingen. An den Übergang einer Art in die andere denken diese Väter nicht, jede Art hat ihre eigene Keimkraft. — Ihre Ansicht wurde auch von späteren Theologen, besonders den Augustinianern, geteilt, und manche der größten Scholastiker, wie Albertus Magnus, Thomas, Bonaventura, sprechen ihr eine wohlbegründete Wahrscheinlichkeit zu.

c) Die Bibelkommission entschied, daß die drei ersten Kapitel der Genesis wahre Geschichte (rerum vere gestarum narrationes, Denz. 2122) enthalten. Dieser Entscheidung dürfte Genüge geschehen, wenn man glaubt, daß Gott im Beginne der Zeit das ganze Weltall erschaffen hat und daß die ganze Pflanzen- und Tierwelt in zeitlichem Nacheinander nach seinem Willen und Plane entstanden ist. Bezüglich des Menschen fordert die Bibelkommission die Anerkennung, daß Gott ihn besonders erschaffen habe (peculiaris creatio hominis, Denz. 2123); bezüglich der anderen Dinge wird diese Forderung nicht gestellt. Und da die Auslegung der Stellen, die von den Vätern und Lehrern verschieden gedeutet werden, dem besonnenen Urteile des einzelnen überlassen wird (Denz. 2124), so ist es offenbar zulässig, unsere Frage im augustinischen Sinne zu beantworten.

3. Daß Gott ursprünglich nur einige wenige Stammformen der Pflanzen- und Tierarten oder gar nur eine einzige Keimzelle erschaffen und daß sich hieraus nach seinem Willen der ganze Reichtum der Pflanzen- und Tierwelt entwickelt habe, so daß also Übergänge von einer Art zur anderen, von niederen Organismen zu höheren stattgefunden hätten, wie der Transformismus annimmt, scheint der biblischen Wahrheit ebenfalls nicht durchaus zu widersprechen.

a) Die Väter haben zu dieser Frage, die erst durch den Transformismus der neueren Zeit nahegelegt worden ist, noch keine Stellung genommen. Bei dem h. Thomas ist es von Bedeutung, daß er keine unbedingte Konstanz der Arten behaupten will, sondern mit der Möglichkeit rechnet, daß immer noch neue Arten hervortreten, die nur der Anlage und Kraft nach vorher vorhanden waren: Species etiam novae, si quae apparent, praeextiterunt in quibusdam activis virtutibus (1 qu. 73 a. 1 ad 3; vgl. De pot. qu. 4 a. 2 ad 5).

b) Wenn es nach dem Gesagten der geschichtlichen Wahrheit des Schöpfungsberichtes nicht widerspricht, daß die Pflanzen- und Tierarten sich nach und nach aus Keimkräften entwickelt haben, falls Gott für jede einzelne Art eine besondere Keimkraft erschaffen hat, so scheint die Annahme, daß Gott nur einen einzigen Keim des Lebens in den Weltstoff hineingesenkt habe, keine wesentlich andere Beurteilung zu fordern. Denn auch in dieser Hypothese ist alles ganz und gar von Gottes Allmacht und Weisheit abhängig, die gesamte Entwicklung der Pflanzen- und Tierwelt erfolgt nur nach seinem Willen und Plane durch Kräfte, die er erschaffen hat, erhält und in ihrer Betätigung regiert.

Sollte es also den Naturwissenschaften gelingen, für diese zuletzt genannte Entwicklung, die man die monophyletische nennt, weil sie überhaupt nur eine ursprüngliche Keimzelle oder doch nur eine für jede Stammform der Pflanzen und Tiere annimmt, einen sicheren Beweis zu führen, so brauchte man vom Standpunkte des Glaubens kein Bedenken zu haben, dieser Lehre zuzustimmen. In Wirklichkeit ist ein solcher Beweis jedoch nicht im entferntesten erbracht worden. Die Theorie findet an den Forschungsergebnissen der Biologie und Paläontologie große Widerstände, die ihr alle Wahrscheinlichkeit rauben. „Eine einstammige (monophyletische) Entwicklung sämtlicher Lebewesen aus einer einzigen Urzelle entbehrt jedes naturwissenschaftlichen Beweises. Eine einstammige Entwicklung des Tierreichs einerseits und des Pflanzenreichs anderseits ist ebenfalls vom Standpunkt der paläontologischen Tatsachen aus sehr unwahrscheinlich" (Wasmann, Die moderne Biologie[3] 310 f.). Eher könnte ein Transformismus Zustimmung verdienen, der eine polyphyletische Entwicklung beider Reiche lehrt. Für ihn spricht sich Wasmann a. a. O. aus, obwohl über die Zahl und Beschaffenheit der Stammformen noch großes Dunkel herrsche. Jedenfalls sind die Beweise für den Transformismus auch in dieser gemäßigten Gestalt nicht so überzeugend, daß die Konstanztheorie, die das Auftreten neuer eigentlicher Arten und die Entwicklung einer Art aus einer anderen bestreitet, als überwunden zu betrachten wäre.

Heinrich V[2] 257 ff.; Van Noort[2] 26 ff.; Pesch III[4] 53 ff.; Pohle I[7] 355 ff.; Scheeben II 94 ff.; H.-P. Baum, Darwinismus und Entwicklungstheorie. Regensburg 1909; C. Braun, Über Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft. 3. Aufl. Münster 1905; K. Frank, Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen. Freiburg 1911; F. L. Graßmann, Die Schöpfungslehre des h. Augustinus und Darwins. Regensburg 1889; F. X. Kiefl, Charles Darwin und die Theologie. Würzburg 1909; J. Knabenbauer, Glaube und Deszendenztheorie: Stimmen aus M.-Laach XIII (1877) 69 ff. 121 ff.; A. Lang, Christentum und Naturwissenschaft. Köln 1911; H. Meyer, Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre. Bonn 1908; Ders., Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik. Bonn 1914; N. Peters, Bibel und Naturwissenschaft. Paderborn 1906; E. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie. 3. Aufl. Freiburg 1906.

§ 20.

Zur Erklärung des Sechstagewerkes.

Vorbemerkungen:

1. Von dem Schöpfungsberichte kann nicht erwartet werden, daß er die Entstehung der Naturdinge im einzelnen mit wissenschaftlicher Genauigkeit schildere. Denn er soll wie die ganze Hl. Schrift religiös-sittlicher, nicht naturwissenschaftlicher Belehrung dienen. Die Erschaffung aller Dinge durch den einen überweltlichen Gott, die Zeitlichkeit der Schöpfung und deren Güte, die Gottebenbildlichkeit des Menschen und seine Stellung als Haupt der irdischen Schöpfung, die Einsetzung der Arbeitswoche und die Heiligkeit des Sabbats sind die Hauptwahrheiten, die der Bericht

uns lehren soll. Um seinen Zeitgenossen, für die der Verfasser zunächst schrieb, diese Wahrheiten allgemein verständlich vorzulegen, mußte er über die Naturdinge in den Vorstellungen und Ausdrücken seiner Zeit sprechen. Diese stimmen nicht in allem mit der Genauigkeit der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis überein. Aber es wäre töricht, ihm daraus einen Vorwurf zu machen oder zu sagen, die Hl. Schrift habe sich geirrt. Sie hat sich nicht geirrt, da sie nur die religiösen Belehrungen in allgemein faßlichen Vorstellungen vortragen will, ohne dafür einzutreten, daß letztere die richtige Naturauffassung enthalten (vgl. Bd. I[5] 34).

2. Väter und Theologen sind in ihrem Urteile über die Dauer des Sechstagewerkes und über die Reihenfolge der Hervorbringungen nicht einig. Darum trifft hier die von der Bibelkommission (Denz. 2124) bestätigte hermeneutische Regel zu, daß man die von den Vätern und Lehrern verschieden gedeuteten Stellen nach eigenem klugen Ermessen auslegen darf.

3. Es ist also gestattet, hinsichtlich der Dauer und Ordnung der Werke im Hexaemeron aus wichtigen Gründen von der nächstliegenden wörtlichen Deutung abzuweichen. Ja es wäre, wie Thomas 1 qu. 68 a. 1 unter Berufung auf Augustinus bemerkt, sogar schädlich für das Ansehen der Hl. Schrift, in solchen Fragen starr an einer Auslegung festzuhalten, die sich mit Sicherheit als unrichtig herausstellt. Ein wichtiger Grund, die buchstäbliche Deutung aufzugeben, kann in unumstößlichen Forschungsergebnissen weltlicher Wissenschaft liegen. Letztere kann freilich niemals positiv Richtlinien für die theologische Schriftauslegung darbieten, da diese eine auf theologischen Grundwahrheiten sich aufbauende, durchaus selbständige Wissenschaft ist. Aber als eine negative Norm der Auslegung darf die Naturwissenschaft, soweit ihre Ergebnisse auf volle Sicherheit Anspruch erheben können, verwertet werden.

I. Die erste Gruppe der Erklärungsversuche umfaßt die geschichtlichen Auslegungen d. h. diejenigen, die Gen. 1 als geschichtlichen Bericht über die Reihenfolge der Werke Gottes in der creatio secunda behandeln. Sie zerfällt in zwei Unterabteilungen, je nachdem man auch die „Tage" buchstäblich deutet oder lange Zeiträume unter ihnen versteht.

1. Nach der buchstäblichen Deutung, die in der alten Kirche und auch später bis vor etwa 100 Jahren die gewöhnliche war, hat Gott die Dinge in 6×24 Stunden in der im Hexaemeron angegebenen Ordnung gebildet. Auch alle anderen Angaben des Berichtes werden im buchstäblichen Sinne festgehalten. — Dem widersprechen aber sichere Forschungsergebnisse der Astronomie, Geologie und Paläontologie. An den Himmelskörpern und besonders an unserer Erde, in den Lagerungen der Erdkruste, in der Pflanzen- und Tierwelt sind Entwicklungen festgestellt worden, die gewaltige Zeiträume erfordert haben müssen.

Die Restitutionshypothese versucht, die buchstäbliche Deutung mit diesen Ergebnissen der Wissenschaft zu versöhnen, indem sie die genannten Entwicklungen in die Zeit vor dem Sechstagewerk verlegt. Die nach Gen. 1, 1 erschaffene Urwelt, in der sich die fraglichen Entwicklungen im Laufe gewaltiger Zeiträume vollzogen haben sollen, sei nach V. 2 — es sei zu lesen: „und die Erde wurde (nicht „war") wüst und leer" — durch eine

fürchterliche Katastrophe (wie einige meinen, durch die Dämonen bei ihrem Sturze) in ein wüstes Chaos verwandelt und dann in 6×24 Stunden von Gott wiederhergestellt worden. — Diese Annahme hat in der Bibel gar keine Stütze, und der Geologe findet in der Erdkruste keine Anzeichen jener angeblichen Katastrophe. Daß Gott den bösen Engeln erlaubt habe, sein Werk zu zertrümmern, oder daß er es selbst zerstört habe, ist eine völlig grundlose Annahme.

Die Sintflutstheorie hält gleichfalls die buchstäbliche Auffassung fest und sucht sie durch die Annahme zu ergänzen, daß die biblische Sintflut nebst der gesamten naturgemäßen Entwicklung seit der Erschaffung des Menschen genüge, um die von der Geologie festgestellten Veränderungen der Erdrinde usw. zu erklären. — Allein dieser Zeitraum kann schwerlich ausreichen, die für die Entstehung der geologisch nachgewiesenen Erdschichten erforderlichen Zeiten zu umfassen, zumal da sich die tieferen Schichten allem Anscheine nach längst vor der Erschaffung des Menschen gestaltet hatten. Die kurz dauernde Sintflut war auch wohl nicht imstande, auf die Schichtenbildung einen erheblichen Einfluß auszuüben. Zudem bleibt die Entwicklung der übrigen Himmelskörper unerklärt.

2. Der Periodismus oder Konkordismus verläßt die buchstäbliche Deutung der Tage und erklärt sie als lange Zeiträume.

Der strenge Konkordismus behauptet, daß die sechs Zeiträume genau die Ordnung des wirklichen Herganges der Weltbildung darstellen. — Indes so wenig man bestreiten kann, daß die Deutung der sechs „Tage" als Schöpfungsperioden zulässig ist (S. 74), so ist doch die strenge Gleichsetzung der sechs Perioden mit sechs jedesmal in sich abgeschlossenen geologischen Epochen unhaltbar, weil diese Epochen nicht so scharf voneinander geschieden sind, sondern mehrfach ineinander übergreifen.

Der gemäßigte Konkordismus begnügt sich deswegen damit, nur im allgemeinen jene Übereinstimmung von Schöpfungsperioden und tellurischen Epochen zu behaupten. Der biblische Bericht bezeichne den objektiv wirklichen Verlauf der Erdgeschichte, aber nur nach seinen Hauptumrissen; er gebe für die einzelnen Perioden nur die jedesmal vorherrschenden Hauptglieder der Schöpfung an, bestreite also nicht, daß gleichzeitig mit dem gewaltigen Pflanzenleben der dritten Periode auch schon einige Wassertiere vorhanden waren oder daß neue Pflanzenarten noch nach dem dritten Tage oder einige Arten der Landtiere schon vor dem sechsten Tage erschaffen worden sind. Die leuchtenden Himmelskörper existierten schon in der ersten Periode und bewirkten den Wechsel von Tag und Nacht. Jedoch machten sie noch weitere Entwicklungen durch und traten erst in der vierten Periode vollkommen zueinander und zu der Erde in das gegenwärtig bestehende astronomische Verhältnis ein (vgl. etwa Heinrich 250 ff.). — Gegen die Gleichsetzung in dieser Form lassen sich wohl keine durchschlagenden Gründe vorbringen. Es fragt sich nur noch, ob nicht zur Ergänzung dieser Auslegung auch auf eine besondere Absicht des Verfassers, m. a. W. auf eine idealistische Erklärung des Hexaemerons hinzuweisen ist.

II. Die zweite Gruppe wird durch die idealistischen Theorien gebildet, die die Geschichtlichkeit des Berichtes, soweit die Reihenfolge und Dauer in Betracht kommt, preisgeben und annehmen, daß

der h. Schriftsteller die Einteilung in sechs Tagewerke aus einem idealen d. h. in seiner eigenen Auffassung liegenden, ihm inspirierten Grunde vorgenommen hat. Jede Berührung und deshalb auch jeder Widerspruch mit den Naturwissenschaften wird auf solche Weise vermieden.

1. Nach dem Allegorismus des h. Augustinus bezeichnen die sechs Tage die Ordnung, in der Gott seine Engel nach und nach über die in einem Augenblicke erfolgte Weltbildung erleuchtet habe. Moses habe die hierüber empfangene Offenbarung als Einkleidung der religiösen Wahrheiten von der Erschaffung aller Dinge und von dem Sabbatgebote benutzt. — Aber es fehlt, wie schon bemerkt wurde (S. 74), an hinreichenden Gründen für die Annahme der gleichzeitigen Erschaffung aller Dinge. Augustinus findet in der Wendung V. 5: „Und es ward Abend und es ward Morgen, ein Tag" eine doppelte Erkenntnisweise der Engel, die cognitio vespertina und matutina, angedeutet. Die unvollkommenere Abenderkenntnis wird vorangestellt, weil die Engel zuerst eine bloß natürliche Erkenntnis ihrer selbst gehabt und dann erst, gleichsam am hellen Morgen, die höhere Erkenntnis ihrer selbst in dem ihnen von Gott zuströmenden Lichte (in luce aeterni Verbi) erhalten haben. Diese Erkenntnis, die den ersten Tag abschloß, war zugleich der Beginn des zweiten. Die Engel schauten in Gott am Morgen was werden sollte, und am Abend die erschaffenen Dinge in deren eigener Natur. So an jedem Schöpfungstage (De Gen. ad litt. IV, 22, 39 ff.; De civ. Dei XI, 7, 29). — Aber das ist nur eine geistvolle Allegorie, die uns nicht beweisen kann, daß die Darstellung der Schöpfung in sechs Tagen lediglich die Erleuchtung der Engel bedeutet.

2. Eine rein idealistische Anlage des Schöpfungsberichtes behaupten manche neuere Gelehrte. Die sechs Tage bezeichnen nichts weiter als sechs durch die Schöpfung verwirklichte göttliche Gedanken oder Ideen. Über die Zeitdauer und die Ordnung der Weltentstehung werde nichts ausgesagt. Das Hexaemeron führe vielmehr sechs begrifflich voneinander zu unterscheidende Hauptmomente der schöpferischen Tätigkeit Gottes unter dem Bilde von sechs Tagewerken auf und schließe daran den göttlichen Ruhetag an, um auf diese Weise nicht nur die kausale Abhängigkeit der ganzen Welt von der Schöpfertat Gottes anschaulich zu machen, sondern auch ein göttliches Urbild für die menschliche Woche mit dem Sabbat aufzustellen. Damit sei der Zweck religiöser Belehrung erfüllt und zugleich jeder Zusammenstoß mit der Naturwissenschaft vermieden. — In dieser Auffassung erscheint aber die Benennung „Tag" für einen begrifflichen, unzeitlichen Teil des göttlichen Schöpfungsplanes innerlich nicht gerechtfertigt. „Tag" bezeichnet stets eine Zeiteinheit, und diese Bedeutung ganz aufzugeben, liegt kein genügender Grund vor, solange der gemäßigte Konkordismus sie beizubehalten ermöglicht.

3. Die Visionstheorie faßt das Hexaemeron als den Bericht über eine Vision auf, in der Adam (oder auch Moses) die Erschaffung der Dinge unter dem Sinnbilde eines Sechstagewerkes in sechs Bildern geschaut habe. Ob die Bilder dem wirklichen Hergange der Erschaffung entsprechen oder nicht, bleibt dabei unbestimmt und soll unbestimmt bleiben, damit die Naturforschung keinen Anlaß hat, den biblischen Bericht anzufechten. — Die Visionstheorie ist aber reine Hypothese; man könnte sie höchstens für den

Fall in Erwägung ziehen, daß alle anderen Erklärungen als hinfällig erwiesen würden.

4. Der Poetismus erblickt in dem Hexaemeron ein Gedicht, einen Hymnus auf Gott den Schöpfer ohne weitere geschichtliche Grundlage. Nach dem Liturgismus ist es näherhin ein Hymnus über die Einsetzung der Woche, worin Moses die einzelnen Wochentage der Erinnerung an das Schöpfungswerk geweiht habe. — Letzteres ist eine ganz grundlose Annahme. Auch ist das Ganze kein Gedicht, sondern Prosa in starker Schematisierung.

5. Zu den ungeschichtlichen Erklärungen gehört auch der Mythismus. Er versichert, der biblische Verfasser habe seinen Stoff aus dem babylonischen Schöpfungsepos entlehnt und ihn monotheistisch umgearbeitet. — Diese Annahme ist von der Bibelkommission (Denz. 2122) verworfen worden. In der Tat sind die Übereinstimmungen des biblischen Berichtes mit dem babylonischen Mythus nur sehr oberflächlich, und erklären sich wohl daraus, daß sich in dem letzteren Spuren der Urtradition erhalten haben. Den Übereinstimmungen stehen die durchgreifendsten Verschiedenheiten nach Inhalt und Form entgegen.

Am meisten dürfte sich der gemäßigte Konkordismus unter Hinzunahme einer idealistischen Erklärung empfehlen (idealistischer Konkordismus). Er versteht unter den Schöpfungstagen lange Zeiträume, behauptet die Übereinstimmung von Bibel und Natur in den Hauptumrissen des Schöpfungsberichtes und erkennt an, daß der wirkliche Verlauf in Einzelheiten von der Ordnung des Berichtes abweicht. Dazu kommt aber, daß eine besondere Absicht des h. Schriftstellers auf die Darstellung eingewirkt hat. Er will nicht nur über das Grundverhältnis aller Dinge zu Gott, sondern auch über die Pflicht der Sabbatruhe belehren. Daher die Verteilung des schöpferischen Wirkens Gottes auf sechs Tage, obwohl an sich auch eine andere Gliederung der Werke möglich gewesen wäre. So ergänzen sich Konkordismus und Idealismus zu einer allseitig befriedigenden Gesamterklärung.

Gutberlet 10 ff.; Heinrich V² 214 ff.; Van Noort² 14 ff.; Pesch III⁴ 58 ff.; Pohle I⁷ 365 ff.; Scheeben II 111 ff.; E. de Gryse, De Hexameron secundum caput primum Geneseos ad litteram. Brügge 1889; C. Güttler, Naturforschung und Bibel. Freiburg 1877; C. Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration. Stuttgart 1902; Fr. v. Hummelauer, Der biblische Schöpfungsbericht. Freiburg 1897; Ders., Nochmals der biblische Schöpfungsbericht. Ebd. 1898; Fr. Kaulen, Der biblische Schöpfungsbericht. Freiburg 1902; A. Kirchner, Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht. Münster 1910; J. Nikel, Der geschichtliche Charakter von Gen. 1—3: Weidenauer Studien III (1909) 3 ff.; N. Peters, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht. Paderborn 1907; F. H. Reusch, Bibel und Natur. 4. Aufl. Bonn 1876; B. Schäfer, Bibel und Wissenschaft. Münster 1881; A. Schmitt, Bibel und Naturwissenschaft. Münster 1911; A. Schöpfer, Bibel und Wissenschaft. Brixen 1896; M. Seisenberger, Der biblische Schöpfungsbericht. 2. Aufl. Freising 1882; A. Stancl, Der Schöpfungsbericht. Gymn.-Programm. Poßnitz 1908; A. Trißl, Das biblische Sechstagewerk. 2. Aufl. Regensburg 1894; A. Westermayer, Erschaffung der Welt und der Menschen. Schaffhausen 1891; B. Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis. 2. Aufl. Freiburg 1911.

3. Kapitel.

Der Mensch.

1. Artikel.

Der Ursprung und die Natur des Menschen.

§ 21.

Die Erschaffung der ersten Menschen.

I. Gott hat die Menschen aus nichts erschaffen. De fide. Dieses kirchliche Dogma (vgl. S. 4) bedarf nach dem früher Dargelegten keines Beweises mehr. Es ist aber die Frage aufzuwerfen, ob Gott die ersten Menschen durch eine besondere Wirksamkeit seiner Allmacht ins Dasein gerufen hat. Die Frage muß bezüglich Adams und Evas getrennt beantwortet werden.

II. Adam ist nach Leib und Seele durch ein besonderes Eingreifen Gottes erschaffen worden in dem Sinne, daß eine Entwicklung aus dem Tierreiche völlig ausgeschlossen ist. Sententia certa bezüglich der Seele, sententia fere communis bezüglich des Leibes.

Der Materialismus trägt kein Bedenken, die Abstammungslehre auch auf den Menschen nach seinem ganzen Wesen anzuwenden, indem er ihn im Grunde nicht höher als ein Tier einschätzt. Andere, die die wesentliche Verschiedenheit der Menschen- und der Tierseele anerkennen, nehmen für den Leib des Menschen einen tierischen Ursprung an. Auch katholische Gelehrte (Mivart, Leroy, Zahm) haben sich dafür ausgesprochen, in dem Glauben, daß dieser Meinung keine dogmatischen Bedenken entgegenstehen, wofern man annehme, daß Gott die Seele Adams unmittelbar erschaffen und einem durch allmähliche Entwicklung hinreichend vervollkommneten Tierleibe eingegossen und diesen dadurch zum Menschenleibe gemacht habe. Einige (Wasmann, Peters, K. C. Schneider, Göttsberger) wollen bloß die Möglichkeit der Tierabstammung des menschlichen Leibes offen halten, da die Hl. Schrift keinen Gegenbeweis liefere. Einzelne (Gutberlet, Al. Müller, Göttsberger) halten sogar die Möglichkeit nicht für völlig ausgeschlossen, daß auch die Seele auf dem Wege der Entwicklung aus der Tierseele entstanden sei.

Die Auffassung des kirchlichen Lehramtes über die Entstehung des ersten menschlichen Leibes ist zu ersehen einerseits daraus, daß die Inquisition 1895 bzw. 1899 die Verbreitung der Bücher von Leroy und Zahm über diesen Gegenstand verboten hat,

andererseits aus der Erklärung der Bibelkommission 1909 (Denz. 2123), man müsse in dem Schöpfungsberichte die peculiaris creatio hominis im geschichtlichen Literalsinne festhalten. Bezüglich der Seele geben uns die kirchlichen Glaubensentscheidungen über die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der Seele (§ 23) volle Sicherheit darüber, daß die Kirchenlehre die Ausdehnung der Deszendenztheorie auf die menschliche Seele nicht zuläßt.

1. Schriftlehre. – Gen. 1, 26 f.: Et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram . . . Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. Gen. 2, 7: Formavit igitur Dominus Deus hominem (הָאָדָם) de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem. Dieser doppelte Bericht macht es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß Gott den Menschen durch ein unmittelbares besonderes Eingreifen hervorgebracht hat.

a) Den Leib bildete Gott aus vorhandenem Erdenstaube. Nach dem natürlichen Sinne der Worte hat er sich nicht darauf beschränkt, einem durch allmähliche natürliche Entwicklung schon zu einem menschartigen Gebilde gewordenen Stoffe die menschliche Seele einzuhauchen, sondern er hat unmittelbar den Stoff zu einem Leibe gestaltet und ihn dann beseelt. Der Ausdruck limus terrae (2, 7) zeigt einen nicht belebten Stoff an. Dieser Sinn wird verstärkt durch הָאָדָם = terrenus. Im V. 9: Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum wird zweifelsohne die Erde als die unmittelbare causa materialis der Pflanzen hingestellt. Wenn es nun V. 19 heißt: Formatis igitur de humo cunctis animantibus et universis volatilibus coeli, so müssen auch hier die Worte „aus der Erde" die unmittelbare causa materialis anzeigen. Hiermit steht aber der Ausdruck de limo terrae bei der Gestaltung des Menschenleibes parallel. Ferner spricht gegen die Abstammungslehre, daß das leibliche Gebilde zuerst noch tot ist und erst durch die Einhauchung des Lebensodems lebendig wird (anima vivens = animal vivum); die Abstammungslehre setzt ein lebendiges tierisches Wesen schon voraus.

b) Die Seele wird nicht mit Namen genannt. Aber daß von ihr als dem Lebensprinzip des Menschen die Rede ist (2, 7), steht außer Zweifel. Der Umstand, daß nur bei dem Menschen berichtet wird, daß er belebt wurde und zwar durch eine besondere Tätigkeit Gottes, zeigt deutlich die Erhabenheit des menschlichen Lebensprinzips über das der Tiere und seine wesentliche Verschieden-

heit von dem Leibe. Die Seele ist also nicht aus der Erde oder vom Tiere genommen, sondern unmittelbar von Gott erschaffen.

Andere Aussprüche bekräftigen diese Angaben über die Erschaffung Adams. Nach Gen. 2, 21 ff. ist Eva dem Leibe nach aus Adam genommen; läßt sich aber ihr Ursprung nicht mit Hilfe des Transformismus, sondern nur durch ein besonderes göttliches Eingreifen erklären, so wird dies auch bei Adam der Fall sein. Zudem wird immer wieder die „Erde" und der „Staub" emphatisch als der Ursprung des menschlichen Leibes hingestellt, so Gen. 3, 19. 23; Tob. 8, 8; Pred. 12, 7; Sir. 17, 1 ff.; 33, 10. Vgl. Job 10, 8: „Deine Hände haben mich gemacht und mich gestaltet", und besonders Weish. 7, 1, wo den Nachkommen Adams, die im Mutterschoße gebildet werden, Adam selbst als „der erdentstammte Erstgebildete" gegenübergestellt wird. Betreffs der Seele s. § 26 III, 1.

2. Väterlehre. – Der Gedanke einer auch nur teilweisen Abstammung des Menschen aus dem Tierreiche liegt den Vätern durchaus fern. Im Gegenteil, viele finden einen Beweis für die Würde des Menschen darin, daß Gott die anderen Dinge durch seinen bloßen Befehl hervorgerufen, den menschlichen Leib aber gleichsam eigenhändig d. h. durch eine besondere Wirksamkeit gebildet habe. Vgl. Tertullian De res. carn. 5—11; Hilarius In Ps. 118 litt. 10, 5; Chrysostomus In Gen. hom. 13, 1 usw.

Man beruft sich zugunsten der Abstammungslehre auf Augustinus. Nach De Gen. ad litt. VI, 9, 14 ff. sei bei der ersten gleichzeitigen Erschaffung aller Dinge der erste Mensch ebenso wie die anderen Dinge potentialiter und causaliter miterschaffen, aber erst später wirklich vita propria ins Dasein getreten. Allein wenn Augustinus auch annimmt, daß bei der ersten Erschaffung gewisse rationes seminales aller später hervortretenden Geschöpfe grundgelegt seien (vgl. S. 75 f.), so denkt er doch nicht daran, daß auf Grund dieser rationes seminales eine Entwicklung höherer Organismen aus niederen Wesen stattgefunden habe. Er will auch nicht sagen, daß Adams Leib ohne ein neues besonderes Eingreifen Gottes gebildet worden sei. Gott selbst hat in den ursprünglichen rationes causales festgesetzt, nicht nur was werden soll, sondern auch wie es werden soll. In illis primis rerum causis, quas mundo primitus creator inseruit, non tantum posuit, quod de limo formaturus erat hominem, sed etiam quemadmodum formaturus (ib. 15, 26). Also Gott selbst hat den Leib Adams gestaltet, und zwar in mannbarem Alter. Creditur factus Adam sine ullo progressu incrementorum virili aetate (ib. 14, 25). Auch diese nähere Bestimmung deutet an, daß Augustinus nicht an eine Entwicklung aus dem Tierreiche denkt. Und wenn er diese Erschaffung eines erwachsenen Menschen dem Verwandlungswunder zu Kana gleichstellt, so zeigt sich auch darin sein Festhalten an dem nächsten Wortsinne des Berichtes (ib. 13, 24). Die rationes seminales haben wohl kaum eine weitergehende Bedeutung, als daß der in der ersten Welterschaffung hervorgebrachte Stoff die causa materialis abgab, aus der Gott den Leib Adams zu seiner Zeit bilden wollte.

3. Die Vernunft erkennt die Unmöglichkeit einer tierischen Abstammung der menschlichen Seele. Die Seele ist durch ihre Immaterialität, Unsterblichkeit, Vernunft und Willensfreiheit (§ 23) von wesentlich höherer Art als das tierische Lebensprinzip. Ihre physische Einfachheit läßt keine andere Entstehung als nur durch eigentliche Schöpfung zu. Vgl. § 26 I, 3.

Was den Leib betrifft, so mag vielleicht die Entwicklung des tierischen Organismus zu einem menschenähnlichen Wesen, das dann von Gott durch Eingießung einer Seele zu einem Menschen gemacht worden wäre, nicht ganz unmöglich sein. Aber die bisher für die Tatsächlichkeit dieses Vorganges vorgebrachten Beweise sind „sehr schwach, ja geradezu ungenügend" (Wasmann 394). Es ist den Evolutionisten nicht gelungen, die vorausgesetzten Mittelglieder, die Übergangsformen von dem Tier- zu dem Menschenleibe nachzuweisen. Auch der Diluvialmensch ist nach den aufgefundenen Resten bereits ein vollendeter homo sapiens. Tertiäre Vorfahren desselben sind nirgends entdeckt worden. Der Mensch tritt unvermittelt in der Diluvialzeit auf. Keine jemals bekannt gewordene Tierart weist in ihrem Körperbau eine so nahe Verwandtschaft mit dem Menschen auf, daß dessen Abstammung von den Tieren wahrscheinlich wäre. Überall gibt es durchgreifende Verschiedenheiten, so daß eine Stammesverwandtschaft zwischen Mensch und Tier im höchsten Maße unwahrscheinlich ist. Es liegt also von dieser Seite nicht der mindeste Grund vor, den nächsten Literalsinn des Berichtes aufzugeben.

III. Eva ist gleichfalls durch eine besondere Wirksamkeit Gottes erschaffen worden. Gott hat den Stoff, aus dem er ihren Leib bildete, von Adam genommen und ihre Seele aus nichts erschaffen. Sententia certa.

1. Die Hl. Schrift enthält zwei Darstellungen des Vorganges, Gen. 1, 27 (S. 83) und Gen. 2, 21 f.: Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam, cumque obdormisset, tulit unam de costis eius et replevit carnem pro ea. Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem et adduxit eam ad Adam. Nur wenige katholische Theologen haben die volle Geschichtlichkeit des letzteren Berichtes in Abrede gestellt oder bezweifelt. Cajetan († 1534), Lagrange, Bonaccorsi, Minocchi u. a. sahen in ihm eine Parabel, die uns über die wesentliche Gleichheit des Weibes mit dem Manne und über die göttliche Einsetzung der Ehe belehren solle; v. Hummelauer († 1914) ließ es dahingestellt sein, ob es sich um die wirkliche Hinwegnahme der Leibesmaterie aus Adam oder um eine bloße Vision handele; Hoberg entschied sich für letzteres. Doch sind diese Deutungen nicht mehr zulässig, nachdem die Bibelkommission 1909 (Denz. 2123) die formatio primae mulieris ex primo homine als

eine jener Erzählungen der Genesis bezeichnet hat, deren sensus litteralis historicus nicht angezweifelt werden könne. In der Tat entbehren die Einwendungen gegen den geschichtlichen Literalsinn der Beweiskraft.

a) Es steht nichts Entscheidendes im Wege, beide Erzählungen in Gen. 1 und 2 als geschichtlich festzuhalten. Die erste ist kurz und sieht von der chronologischen Folge in der Erschaffung von Mann und Weib ab, die zweite schildert den Hergang genauer.

b) In dem zweiten Berichte liegt zwar eine herrliche Symbolik, und der Zweck der Belehrung tritt stark hervor. Aber das steht der Wirklichkeit des erzählten Herganges nicht entgegen. Warum sollte Gott nicht diese für uns so lehrreiche Art der Erschaffung Evas wirklich zur Ausführung gebracht haben?

c) Daß Eva wirklich aus Adam genommen ist, bestätigt Gen. 2, 23 f.: Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea; haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Adam war nach Matth. 19, 4 f. und Trid. S. 24 (Denz. 969) bei diesen Worten inspiriert. – Eine weitere Bestätigung bietet Sir. 17, 1. 5: Deus creavit de terra hominem . . . Creavit ex ipso adiutorium simile sibi. Auch Paulus tritt für unsere Auslegung ein Apg. 17, 26: Fecitque ex uno omne genus hominum, besonders aber 1 Kor. 11, 8: Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro.

2. Die Väter sind einmütig in derselben Deutung. War Augustinus anfänglich unsicher (De Gen. c. Manich. II, 12, 17), so hat er sich später offen für den historischen Literalsinn des Berichtes entschieden (De Gen. ad litt. IX, 15, 26 ff.; vgl. VIII, 2, 5).

3. Ratio theologica. – Die tiefe Symbolik des Vorganges lehrt, daß diese Weise, das Weib zu erschaffen, der Weisheit Gottes in hohem Grade angemessen ist. Vgl. Thomas 1 qu. 92 a. 2 et 3. Der Vorgang versinnbildet:

a) die Bedeutung der Ehe, ihre göttliche Einsetzung und Unauflöslichkeit. Dies erkannte Adam sofort; Jesus (Matth. 19, 4 f.), der Apostel (Eph. 5, 31), die Kirche (Trid. S. 24) bestätigen es;

b) die wesentliche Gleichheit von Mann und Weib. Unter den Tieren findet Adam kein Wesen, das ihm ähnlich ist (Gen. 2, 20), aber in Eva, die aus seiner Seite genommen wurde, erblickt er eine ihm wesensgleiche „Männin" (V. 23). Diese Gleichheit ist jedoch mit einer Überordnung des Mannes in der Ehe verbunden, da das Weib nach dem Manne, aus ihm und um seinetwillen hervorgebracht wurde (vgl. 1 Kor. 11, 7 ff.);

c) den Ursprung der Kirche und ihrer Sakramente aus der Seitenwunde des Erlösers. So das Konzil von Vienne (Denz. 480).

Von der Erschaffung der Seele Evas ist nicht ausdrücklich die Rede. Sie ist aber darin eingeschlossen, daß auch das Weib nach dem Ebenbilde Gottes (Gen. 1, 27) und als ein adiutorium simile Adae (Gen. 2, 20) erschaffen wurde. Die Behauptung, die Provinzialsynode zu Mâcon 585 habe den Frauen abgestritten, daß sie Menschen im vollen Sinne des Wortes seien, ist unzutreffend. Nicht das Konzil, sondern nur ein einziger Bischof, dem alle anderen widersprachen, meinte mulierem hominem non posse vocitari. Vielleicht hatte aber auch dieser nur das philologische Bedenken, daß das Wort homo (homme) nur auf Männer, nicht auf Frauen anzuwenden sei.

Adam ist zunächst weder geschlechtslos noch mannweiblich (androgyn) erschaffen worden, sondern die geschlechtliche Differenzierung erfolgte sofort. Die gegenteilige, von Skotus Erigena, Jakob Böhme, Baader vertretene Ansicht ist ohne Stütze in der Hl. Schrift. Mit Gen. 1, 27 f. ist sie unvereinbar: Masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus et ait: Crescite et multiplicamini, et replete terram. Augustinus De Gen. ad litt. III, 22, 34 bemerkt dazu: Ne quisquam arbitraretur ita factum, ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur, sicut interdum nascuntur, quos androgynos vocant, . . ideo pluralem numerum continuo subiecit dicens: „Fecit eos" et „benedixit eos".

Wie Gregor von Nyssa meinte (De hom. opif. 17), hat Gott die Menschen nur wegen der vorausgesehenen Sünde geschlechtlich erschaffen. Ohne die Sünde würden sie geschlechtslos geworden sein, wie es der reinen Ebenbildlichkeit mit Gott entspreche. Aber diese Annahme hat in der Offenbarungslehre keinen Anhalt. Nicht die Geschlechtlichkeit, sondern die unordentliche Begierlichkeit ist Folge der Sünde. Wie hätte sich auch der geschlechtslose Mensch fortpflanzen sollen?

Bartmann I[3] 271 ff.; Billuart Suppl. diss. 5 a. 1. 2; Gonet Tract. VIII disp. 1 a. 1. 2; Gutberlet 170 ff. 202 ff.; Heinrich VI[2] 14 ff.; Pesch III[4] 74 ff.; Pohle I[7] 369 ff.; Scheeben II 110 ff.; L. Janssens, Summa theologica. Bd. 7: De hominis natura. Rom 1918; Labauche, Leçons de théologie dogmatique. L'homme. Paris 1908; A. M. Lépicier, De prima hominis fundatione. Rom 1910; R. Piras, L'antropologia biblica. Cagliari 1902; J. Bumüller, Die Entwicklungstheorie und der Mensch. München 1907; Derſ., Die Urzeit des Menschen. 3. Aufl. Köln 1914; J. Froberger, Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit in der „voraussetzungslosen" Völkerpsychologie. Trier 1903; J. Göttsberger, Adam und Eva. Münster 1910; C. Gutberlet, Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung. 3. Aufl. Paderborn 1911; R. Handmann, Zur Anwendung der Entwicklungslehre auf den Menschen: Theol. Quartalschrift 1909, 520 ff.; E. Rolfes, Die Stelle Gen. II, 7 und die Deszendenztheorie: Jahrbuch für Philos. u. spek. Theol. 18 (1903/4) 458 ff.; W. Schmidt, Die Uroffenbarung, in: Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche I 513 ff.; A. Schmitt, Der Ursprung des Menschen. Freiburg 1911. Vgl. auch die Literatur zu § 19.

§ 22.

Der Mensch ein Ebenbild Gottes.

Damit ein Ding „Bild" (imago) eines anderen sei, muß es 1. zur Nachahmung des anderen hervorgebracht sein (imago dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius, Thomas 1 qu. 93 a. 1), und 2. darf sich die Ähnlichkeit weder auf die Gattung noch auf ein nebensächliches Akzidens beschränken, sondern muß eine Ähnlichkeit sein secundum speciem vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei et praecipue secundum figuram (ib. a. 2).

Der Begriff similitudo ist weiter als imago, da er nur irgendwelche Ähnlichkeit ausdrückt und keine Nachahmung fordert (ib. a. 1).

I. Der Mensch ist durch seine geistige Natur ein wahres, wenn auch unvollkommenes Ebenbild Gottes. Sententia certa.

1. Hl. Schrift. – Gemäß Gen. 1, 26 f.; 5, 1—3; 9, 6; Weish. 2, 23; Sir. 17, 1 ist „der Mensch" nach dem Bilde Gottes erschaffen worden, und unter allen irdischen Wesen schreibt die Offenbarung nur ihm diesen Vorzug zu. Letzterer ist daher in dem geistigen Wesensbestandteile zu suchen, durch den der Mensch über die andere irdische Schöpfung erhaben ist. Sodann bekundet sich die Gottebenbildlichkeit nach Gen. 1, 26 in der Herrschaft des Menschen über die Erde. Diese aber setzt Vernunft und freien Willen, eine geistige Natur oder Person voraus. Also ist zu schließen, daß der Mensch durch diese natürliche Beschaffenheit Gottes Ebenbild ist. Da seine Gottebenbildlichkeit ferner durch die Erschaffung als solche bewirkt worden ist, so liegt sie in seiner Natur, ist unverlierbar und geht auch nach dem Sündenfall durch die Fortpflanzung der Natur auf die Nachkommen über, wie Gen. 5, 1. 3 deutlich bezeugt wird.

Die Hl. Schrift gebraucht die Ausdrücke imago und similitudo synonym, wie sich aus der Vergleichung von Gen. 1, 26 mit V. 27, sowie mit 5, 1 und 9, 6 ergibt. Wenn einige Väter in ihnen das natürliche und das übernatürliche Ebenbild ausgesprochen finden (so schon Irenäus Adv. haer. V, 6, 1 f.; 16, 2), so ist dies nicht in dem Literalsinne des Textes begründet, sondern eine nur vom Standpunkte der späteren Offenbarung aus berechtigte höhere geistige Deutung.

2. Tradition. – Sieht man etwa von Melito von Sardes ab, der an eine leibliche Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zu denken scheint (Fragment bei Origenes Selecta in Gen. 1, 26), so setzen die Väter das Gottesbild im Menschen einmütig in sein geistiges Sein. Durchweg sagen sie, daß ihn die Vernünftigkeit zum Ebenbilde Gottes macht (so schon Clemens von Rom 1 Cor. 33, 3 ff.; Athenagoras De resurr. 12). Doch rechnen manche

Väter, weil eine scharfe Unterscheidung von Natur und Übernatur noch nicht üblich war, die Gesamtheit der Adam verliehenen geistigen Güter zu jener Beschaffenheit, die seine Gottebenbildlichkeit ausmachte (so Gregor von Nyssa De hom. opif. 16; Orat. cat. 5; Augustinus De civ. Dei XXII, 24, 2; De Trin. XIV, 22). Auch bei dieser Auffassung ist ein vollständiger Verlust des Ebenbildes durch die Sünde nicht möglich, nur eine Trübung und Entstellung findet statt.

3. Innerer Grund. – Die zu einem Bilde (imago) Gottes gehörenden Erfordernisse treffen in der geistigen Natur des Menschen zu. Das Verhältnis gänzlicher Abhängigkeit, in dem das Geschöpf zu Gott steht, bringt es mit sich, daß jede Ähnlichkeit mit dem Schöpfer von diesem als eine Nachahmung seiner eigenen Vollkommenheit beabsichtigt ist. Aber während die Ähnlichkeit vernunftloser Dinge mit Gott nur eine sehr allgemeine, eine generische ist, hat Gott das, was ihm selbst als dem absoluten Geiste zukommt, Immaterialität, geistiges Erkennen und Wollen, nur den vernünftigen Geschöpfen mitgeteilt, so daß zwischen den endlichen und dem unendlichen Geiste quodammodo similitudo speciei vorhanden ist (1 qu. 93 a. 6). Darum gebührt nur den geistigen Geschöpfen die Bezeichnung imago Dei im eigentlichen Sinne, während die vernunftlose Schöpfung bloß vestigium Dei genannt werden kann (ib., vgl. 1 qu. 45 a. 7).

Dabei besteht, daß das Bild Gottes im Menschen unvollkommen ist. Es wird vom Urbilde unendlich überragt. Das einzige vollkommene Bild Gottes, sein wahres Gleichbild, ist der ewige Sohn Gottes (Thomas In 1 Cor. 11 lect. 2).

II. Der menschliche Leib ist nicht im eigentlichen Sinne ein Bild Gottes zu nennen. Sententia communis gegen die Anthropomorphiten oder Audianer im 4. Jahrhundert und gegen Melito von Sardes (s. oben 2).

Zwar ist nach Gen. 1, 26 f. „der Mensch" nach dem Bilde Gottes erschaffen worden, also der ganze Mensch, aber unmittelbar ist die Gottebenbildlichkeit nur in der Seele enthalten. So sagt Augustinus C. Faust. XXIV, 2: „Weil Äußeres und Inneres zusammen einen Menschen ausmachen, so hat Gott diesen einen Menschen nach seinem Bilde gemacht, nicht freilich insofern er Leib und leibliches Leben hat, sondern insofern er einen vernünftigen Geist hat, kraft dessen er Gott erkennen und allen unvernünftigen Wesen durch höhere Einsicht gebieten soll." Der Leib kann nur insofern ein Bild Gottes genannt werden als er, namentlich durch die aufrechte Hal-

tung, die Herrlichkeit der gottebenbildlichen Seele sichtbar in sich ausprägt. An sich ist er nur ein vestigium Dei (1 qu. 93 a. 6).

III. Dem Weibe kommt die Gottebenbildlichkeit ihrem Wesen nach ebenso wie dem Manne zu. Denn Gen. 1, 26 f. bezieht sich auf beide, und der hauptsächliche Grund der Gottebenbildlichkeit, die vernünftige Natur, ist auch dem Weibe eigen.

Aber der Mann ist Ebenbild Gottes noch in einem besonderen und volleren Sinne, nach 1 Kor. 11, 7: Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est, mulier autem gloria viri est. Der Mann ist nämlich das „Haupt des Weibes" (V. 3) d. h. in ihm ist die göttliche Herrscherwürde besonders nachgebildet; er ist der Ursprung des Weibes (V. 8: mulier ex viro) und dessen Ziel (V. 9: mulier propter virum). Thomas 1 qu. 93 a. 4 ad 1.

IV. Der menschliche Geist stellt auch ein Bild der Trinität in sich dar.

Der nächste Sinn von Gen. 1, 26 f. ist zwar der, daß Gott in der Einheit seiner Natur in dem Menschen abgebildet ist. Wie aber der Plural: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung als eine Andeutung der Dreipersönlichkeit Gottes betrachtet werden kann (Bd. I[5] 227), so kann vom Neuen Testamente aus auch eine Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem dreifaltigen Gott darin angezeigt gefunden werden. Die Theologie seit Augustinus spricht sich dafür aus. Vgl. Bd. I[5] 224.

Billuart Suppl. diss. 3 a. 5; Gotti VI 26 ff.; Gutberlet 193 ff.; Heinrich VI[2] 315 ff.; Pesch III[4] 96 ff.; Scheeben II 124 ff.; A. Struker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Münster 1913; V. Zapletal, Das Ebenbild Gottes im Menschen: Schweiz. Kirchenzeitung 1903 Nr. 14–16.

§ 23.

Die Seele eine geistige, unsterbliche und individuelle Substanz.

I. Die menschliche Seele ist eine Substanz. Sententia certa.

Diesem Satze steht die moderne Aktualitätstheorie, auch psychophysischer Parallelismus genannt, entgegen, wonach unsere Seele nichts anderes ist, als die Summe unserer inneren Erlebnisse, denen kein dauerndes Subjekt zugrunde liegen und die sich nur im Bewußtsein zu einer Einheit zusammenfügen sollen. Die Kirche hingegen wendet den Substanzbegriff ausdrücklich auf die Seele an, so auf dem 11. und 15. Konzil zu Toledo 675 und 688 (Denz. 284. 295), wonach „jeder Mensch aus zwei Substanzen, Seele und Leib, besteht", und somit in Christus „drei Substanzen" sind, und

auf dem allgemeinen Konzil von Vienne 1311 (Denz. 481), das die „Substanz" der Vernunftseele für die Form des Leibes erklärt.

1. Die Hl. Schrift gebraucht den Ausdruck Substanz in Anwendung auf die Seele nicht, sie betrachtet die letztere aber als das dauernde Subjekt der Verstandes- und Willenstätigkeiten (s. unten II 1).

2. Den Vätern ist es geläufig, die Seele eine Substanz zu nennen. So ist sie nach Gregor von Nyssa De an. et resurr. (Migne P. gr. 46, 44 A) „eine geistige Substanz, da sie einer geistigen Substanz Ebenbild ist". Vgl. ib. 29 B; 48 C; Eusebius von Cäsarea In Luc. 12, 22 (Migne P. gr. 24, 556 B); Augustinus De Trin. X, 7, 9.

3. Die Vernunft erhebt gegen die Leugnung der Seelensubstanz entschiedenen Einspruch.

a) Innere Erlebnisse, seelische Tätigkeiten sind ohne ein reales seelisches Subjekt unmöglich. Thomas 1 qu. 75 a. 2: Nihil potest per se operari, nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu.

b) Gemäß dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein bezieht jeder das, was er innerlich erlebt, auf sein Ich, das diese Erlebnisse hat, also von ihnen unterschieden wird. Die Einheit dieses Ichbewußtseins unter der Mannigfaltigkeit der inneren Vorgänge und unter ihrem zeitlichen Wechsel, die Erinnerung an das Geschehene, das Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber solchen inneren Vorgängen, die man nachher als beschämend und sündhaft beklagt und verneinen möchte, alles dieses lehrt, daß die realen seelischen Geschehnisse ein ebenso reales Subjekt fordern, in welchem sie ihre Quelle und ihren einheitlichen Lebensmittelpunkt besitzen.

II. Die menschliche Seele ist ein Geist. De fide.

Die auch vom Vatikanum wiederholte Definition des vierten Laterankonzils (oben S. 4) spricht dies durch die Gegenüberstellung von Geist und Körper, die in der menschlichen Natur vereinigt sind, deutlich aus. Das achte allgemeine Konzil 869 nennt sie *μία ψυχὴ λογικὴ τε καὶ νοερά* (Denz. 338), und die dadurch bezeugte Vernunft und der freie Wille sind ihr so wesentlich, daß sie nach Trid. S. 6 cp. 1 und can. 5 (Denz. 793. 815) auch durch die Sünde Adams nicht verloren und ausgelöscht worden sind. Die materialistische Auffassung von der Seele ist durch alle diese Entscheidungen als glaubenswidrig gebrandmarkt.

1. Hl. Schrift. — Auf etwas Geistiges im Menschen weist schon seine Gottebenbildlichkeit Gen. 1, 26 f. hin. Die biblischen Namen für die Seele, besonders רוּחַ und נֶפֶשׁ (*πνεῦμα, ψυχή*,

spiritus, anima), sind von der Analogie des Wehens, Hauchens hergenommen und geben daher an sich keinen Beweis der geistigen Natur der Seele. Aber die beständige Unterscheidung der letzteren von dem Leibe oder Fleische läßt die Seele klar als das Höhere, wesentlich über den Leib Erhabene, unvergänglich in ihm Herrschende (Gen. 6, 3) erkennen. — Ferner wie Gott sie in besonderer Weise gegeben hat, so kehrt sie auch nach der Trennung vom Leibe zu Gott zurück. Pred. 12, 7: Et revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. Der Mensch stirbt, aber nicht die Seele; der Leib vergeht und wird erst wieder lebendig, wenn die Seele in ihn zurückkehrt (Ez. 37, 7–10). — Weish. 9, 15 heißt sie *νοῦς*. Sie erscheint als Geist der Klugheit (Ex. 28, 3) und des Verstandes (Job 20, 3), als die Einhauchung des Allmächtigen, welche Einsicht verleiht (Job 32, 8), als fähig, Gottes Wundertaten zu erkennen (Ps. 138, 14). — Sie ist auch die Trägerin der Willenskraft: willig soll sie Gott dienen (1 Par. 28, 9), sie sucht Gott und dürstet nach ihm (Deut. 4, 29; Ps. 41, 2 f.; 62, 2), sie harrt und hofft auf ihn (Ps. 32, 20; 61, 6; 129, 4. 5), liebt seine Gebote (Ps. 118, 129. 167) usw. Sie ist der Sitz der Affekte, der Tugenden und Laster. — Diese Lehre des Alten Testaments findet im Neuen Testament ihre Bestätigung und Bekräftigung. Wie wäre, um nur dies eine zu erwähnen, ohne die Geistigkeit der Seele das Wort des Heilandes zu erklären Matth. 16, 26: Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?

2. Tradition. — Ähnlich wie den Engeln (oben S. 54), so wird auch der Seele von einigen Schriftstellern der alten Kirche, wie Irenäus (Adv. haer. II, 19, 5; 34, 1; V, 7, 1), Tertullian (De an. 5 ff, u. ö.), Methodius (Conviv. II, 7), Theophilus von Alexandrien (bei Gennadius De viris ill. 33), Faustus von Riez (Ep. 3), eine feine Leiblichkeit beigelegt. Die meisten und bedeutendsten Väter lehnen jede Materialität und physische Zusammensetzung der Seelensubstanz als solcher ab.

3. Die Vernunft ist imstande, einen sicheren Beweis für diese Wahrheit zu führen (vgl. Denz. 1650). Wir können ihn auf Tatsachen unseres Seelenlebens stützen, die uns lehren, daß der Mensch im Unterschiede vom Tiere ein selbstbewußtes, denkendes und frei wollendes Wesen ist. Die Tätigkeiten des Denkens und Wollens übersteigen alle Kräfte des Stoffes und überschreiten mit höchster Freiheit die Grenzen von Raum und Zeit. Da sie demnach von dem Stoffe unabhängig, also geistig sind, so muß dies

auch von dem substantiellen Sein der Seele gelten. Auch der Gegenstand unseres Denkens und Wollens ist zum Teil geistiger Natur, und soweit die Seele Körperliches erfaßt, erkennt sie es in immaterieller Weise. Der Ichgedanke insbesondere erfordert in seiner Unteilbarkeit und in seiner Unabhängigkeit von allen leiblichen Zuständen und Veränderungen einen physisch einfachen, immateriellen Träger. Sprache, Wissenschaft und Kultur, Rechtspflege und Kunst, Erziehung, Sittlichkeit, Religion beweisen die wesentliche Erhabenheit der Menschenseele über das Tier, die Geistigkeit ihrer Substanz. Vgl. 1 qu. 75 a. 1. 2; C. gent. II, 49. 50.

III. Die Seele des Menschen ist unsterblich. De fide nach dem fünften Laterankonzil (Denz. 738). Es verwarf die Behauptung des Petrus Pomponatius († 1526), animam intellectivam mortalem esse, als häretisch.

1. Schriftbeweis. — Das Alte Testament in seinen späteren Büchern und erst recht das Neue Testament bezeugen dieses Dogma mit klaren Worten. Pred. 12, 7 (oben S. 92). Weish. 2, 3 ff. läßt die Ungläubigen sprechen: Cinis erit corpus nostrum et spiritus diffundetur tamquam mollis aër etc. und weist dann V. 21 ff. diese Gedanken zurück: Haec cogitaverunt, et erraverunt . . ., quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem (*ἐν ἀφθαρσίᾳ*), et ad imaginem similitudinis suae fecit illum . . Iustorum animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis etc. 2 Makk. 12, 46: Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur. Vgl. Dan. 12, 2 f. Matth. 10, 28: Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; 25, 46: Et ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam. Joh. 12, 25: Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. Apok. 6, 9 f. heißt es von den abgeschiedenen Seelen der Märtyrer: Et clamabant voce magna dicentes etc.

Pred. 3, 19–22 wird der Tod des Menschen dem der Tiere gleichgestellt: In terram pariter revertuntur. Quis novit, si spiritus filiorum Adam adscendat sursum, et si spiritus iumentorum descendat deorsum? Da aber 12, 7 die Unsterblichkeit der menschlichen Seele klar ausgesprochen wird, so kann sie hier nicht bestritten oder bezweifelt werden. Entweder ist quis novit soviel wie quis considerat in corde suo; oder die Stelle soll der hellenistischen Behauptung entgegentreten, daß die Gerechten (vor der Ankunft des Messias) sofort nach dem Tode mit der himmlischen Seligkeit belohnt werden, während sie doch zuerst in die Scheol hinabsteigen müssen (so schon Hieronymus In Eccl. 3, 21); oder der Prediger will die Ungewißheit über das jenseitige Los des Einzelnen zum Ausdruck bringen.

Es wird nicht selten behauptet, den ältesten Schriften des Alten Testamentes sei der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele fremd, oder die ältesten Verfasser biblischer Bücher hätten diese Lehre nur dunkel angedeutet, um dem Animismus der frühesten Israeliten keinen Vorschub zu leisten. Dieser angebliche Animismus in Israel ist völlig unbewiesen, und die Unsterblichkeit der Seelen wird von Anfang an klar genug bezeugt.

a) Jakob bezeichnet Gen. 47, 9 sein Leben und das seiner Väter als ein Wandern in der Fremde (peregrinatio), offenbar weil der Himmel als die wahre Heimat galt (vgl. Hebr. 11, 9 f.).

b) Wiederholt findet sich in der Geschichte der Patriarchen und Richter der Ausdruck, daß die Hingeschiedenen zu dem Volke oder zu den Vätern versammelt werden, zu ihnen heimgehen, auch dann, wenn der Leib nicht an der Grabstätte der Familie beigesetzt wurde. Dabei wird das Sterben von dem Versammeltwerden zum Volke und von der Beerdigung deutlich unterschieden, z. B. Gen. 25, 8 f.

c) Im Pentateuch wird oft der Glaube bezeugt, daß die Seele beim Tode in die Scheol eingehe, womit keineswegs das Grab, sondern ein gemeinsamer Aufenthaltsort der Seelen gemeint ist. So Gen. 37, 35: Descendam ad filium meum (Ioseph) lugens in infernum. Der Aufenthalt in der Scheol erscheint im allgemeinen als ein Strafzustand, der auch bei den Gerechten religiöse Furcht erregt (Gen. 42, 38; 44, 29. 31), aber für Gerechte und Ungerechte sehr verschieden sein wird (Deut. 32, 22).

d) Das Verbot der Totenbeschwörungen und Totenbefragungen (Lev. 19, 31; 20, 6. 27; Deut. 18, 11) verrät gleichfalls deutlich den Glauben an die Fortdauer der Seele.

Num. 23, 10 (moriatur anima mea morte iustorum) und andere Stellen sprechen vom Seelentode. Es wird hier aber, wie auch sonst vielfach, das Wort Seele synekdochisch für die beseelte Person genommen. Oder die Seele stirbt in dem Sinne, daß sie den Leib verlassen muß und die Tätigkeiten des vegetativen und sensitiven Lebens nicht mehr verursachen kann.

Es ist zuzugeben, daß die göttlichen Verheißungen und Drohungen im Pentateuch, besonders in der mosaischen Gesetzgebung, dem Literalsinne nach zunächst zeitliche, irdische Belohnungen und Strafen zum Inhalte haben. Dies entsprach der erzieherischen Aufgabe, die an dem noch rohen und sinnlichen Volke erfüllt werden sollte, schloß aber die ewige Vergeltung nicht aus. Die letztere wird man dort, wo Leben und Tod, Wohlgefallen und Mißfallen Gottes in Aussicht gestellt werden, mit ausgesprochen finden, wenn der buchstäbliche Sinn voll erfaßt wird.

2. Die Väterlehre ist einmütig betreffs der Tatsache, daß die Seelen unsterblich sind. Nur Tatian Orat. ad Graec. 13 weicht ab, indem er alle Seelen oder wenigstens die der Ungläubigen

sterben und mit den Leibern wieder auferweckt werden läßt. Daß alle Seelen sterben, behauptete die arabische Sekte der Thnetopsychiten. Was den Grund der Unsterblichkeit angeht, so erblickten einige Apologeten des 2. Jahrh. (Athenagoras De res. 16; Theophilus Ad Autol. II, 27; vielleicht Justin Dial. 5. 6) in der Unsterblichkeit der Seelen ein übernatürliches Geschenk Gottes. Indes die Väter der Folgezeit sehen in ihr mit Recht einen Vorzug, der mit der Natur der Seelen notwendig gegeben ist. Nur Gott kann die Seelen vernichten.

3. Ratio theologica. – Das fünfte Laterankonzil fügt seiner oben angeführten Definition unseres Dogmas die Begründung bei: „Andernfalls hätten uns die Menschwerdung und die übrigen Geheimnisse Christi nicht den geringsten Nutzen gebracht; auch wäre keine Auferstehung zu erwarten, und die Heiligen und Gerechten wären nach dem Apostel beklagenswerter als alle Menschen."

Die Unsterblichkeit der Seele ist aber auch eine natürliche Vernunftwahrheit.

a) Wegen ihrer physischen Einfachheit kann die Seele nicht in Teile aufgelöst werden und so zugrunde gehen. Sie ist auch keine materielle Form wie die Tierseele und vergeht daher nicht mit der Materie. Sie ist also ihrer Natur nach unvergänglich. 1 qu. 75 a. 6; C. gent. II, 79. 80; De anima qu. unica a. 14.

b) Gott könnte zwar nach seiner potentia absoluta die Seele vernichten. Aber in der einmal von ihm eingeführten Ordnung der Dinge ist von seiner Weisheit und Güte mit Sicherheit zu erwarten, daß er die in diesem Leben nur so unvollkommen erfüllten innersten Triebe der Seele nach Wahrheit, sittlicher Vollendung und Glückseligkeit im Jenseits erfüllt; und nach seiner Gerechtigkeit muß er im anderen Leben die hienieden so oft fehlende vollständige Vergeltung für das Gute und Böse eintreten lassen. Vgl. Thomas l. c.

Man kann nicht einwenden, daß die Trennung vom Leibe die Möglichkeit der der Seele natürlichen Lebenstätigkeiten aufhebe. Zwar wird der Seele durch diese Trennung manche Betätigung unmöglich, aber nicht jede. Namentlich die wichtigste und wesentlichste, das Denken und Wollen, ist ihr nunmehr in einer höheren, vom Leibe unabhängigen Weise natürlich. Sie verliert also ihr geistiges Leben nicht.

IV. Die menschliche Seele ist individuell in jedem Einzelmenschen. De fide.

Gewisse Neu-Aristoteliker im Zeitalter des Humanismus nahmen im Anschluß an Averroes eine einzige allen Menschen gemeinsame Vernunftseele an; individuell in jedem Einzelmenschen sei nur die anima sensitiva. Diese Lehre wurde von dem fünften Lateran-

konzil 1513 (Denz. 738) als häretisch verdammt. Das Konzil entschied, die anima intellectiva sei pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda. Auch der psychologische Pantheismus, der die Seele mit der göttlichen Substanz identifiziert, verstößt gegen dieses Dogma; denn da die göttliche Substanz nur eine ist, so könnte auch die Seele, wenn sie mit ihr identisch wäre, nur eine sein.

Die Individualität der Seele wird zweifellos durch die Offenbarungs- und Vernunftwahrheit von der Selbstverantwortlichkeit eines jeden gefordert. Ferner hätten alle Menschen zusammen nur eine einzige Vernunftseele, so besäßen alle zusammen auch nur ein einziges geistiges Erkennen und Denken. Es gäbe keine Unterschiede im Wissen, keine Unkenntnis über die Gedanken der anderen Menschen. Selbstbewußtsein und Erfahrung widerlegen diesen Monopsychismus. Vgl. 1 qu. 76 a. 2; C. gent. II, 73. 75.

Billuart Suppl. diss. 3 a. 1. 2; Gotti VI 8 ff.; Heinrich VI² 202 ff.; Van Noort² 103 ff.; Pesch III⁴ 92 ff.; Pohle I⁷ 380 ff.; Scheeben II 196 ff.; J. Bainvel et E. Peillaube, Ame, in: Dict. de théol. cath. I 968 ff.; N. Cotlarciuc, Das Problem der immateriellen geistigen Seelensubstanz. Paderborn 1910; G. Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Freiburg 1892; C. Gutberlet, Der Kampf um die Seele. 2 Bde. 2. Aufl. Mainz 1903; L. Haas, Die immaterielle Substantialität der Seele. Regensburg 1903; J. Hein, Aktualität oder Substantialität der Seele? Paderborn 1916; Ph. Kneib, Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Freiburg 1903; J. Zahn, Das Jenseits. 2. Aufl. Paderborn 1920, 31 ff.; A. Stöckl, Die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte. 2 Bde. Würzburg 1858 f.; F. Schmid, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel. Brixen 1902; P. Scholz, Handbuch der Theologie des A. B. II. Regensburg 1862, 64 ff.; J. Schwab, Der Begriff der nefeš in den Hl. Schriften des A. T. München 1913; H. Weiß, Quid de immortalitate animarum Hebraei et gentes Hebraeis finitimae antiquiore tempore senserint: Index lect. des Lyzeums zu Braunsberg 1902. 1904; J. Feuerstein, Die Anthropologie Tatians. Münster 1906; E. Klebba, Die Anthropologie des h. Irenäus. Münster 1895; G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn 1893; F. Hilt, Des h. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen. Köln 1890; M. Kreutle, Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik: Philos. Jahrb. 1918, 341 ff.

§ 24.

Die Verbindung von Leib und Seele.

I. Der Leib gehört zur wesentlichen Vollständigkeit der Menschennatur. Conclusio theologica aus den Dogmen, daß Christus „seiner Menschheit nach gleichen Wesens mit uns" und ein „vollständiger, aus einer vernünftigen Seele und einem menschlichen Leibe bestehender Mensch" ist (Denz. 40. 148).

Man darf den Leib weder mit den Manichäern als ein finsteres, gottwidriges Erzeugnis eines bösen Urwesens ansehen noch

mit Plato und den Origenisten in einseitigem Spiritualismus in ihm eine naturwidrige Fessel der Seele, ein Grab oder ein Gefängnis erblicken, das Gott ihr zur Strafe für einen vorleiblichen Sündenfall bereitet habe, so daß erst der Tod ihren naturgemäßen Zustand wiederherstelle. Dann wäre der Mensch eigentlich nichts anderes als eine Geistseele, die einen durch ein niederes Lebensprinzip, die Psyche, beseelten Leib bewegt und beherrscht.

Der Leib gehört wesentlich zur menschlichen Natur (Augustinus De civ. Dei XIX, 3; Thomas 1 qu. 75 a. 4). Er nimmt in entfernterer Weise an der Gottebenbildlichkeit des Menschen teil (S. 89 f.), und das Lob, das Gott seiner ganzen Schöpfung spricht (Gen. 1, 31), bezieht sich auch auf ihn. Er hat eine große Bedeutung für die Erfüllung unserer irdischen Aufgabe und soll dereinst je nach der Art, wie die Seele ihn gebraucht hat, in Herrlichkeit oder in Unehre stets mit ihr vereinigt bleiben (1 Kor. 15, 35 ff.).

Wenn Paulus öfters einen Gegensatz zwischen „Fleisch" und „Geist" feststellt, von einem Leben nach dem Fleische spricht, das den Tod bringe, und verlangt, daß man das Fleisch und seine Werke ertöte oder kreuzige, so befürwortet er damit nicht den genannten Spiritualismus. Er hat nicht den Leib und das leibliche Leben als solche im Auge, sondern das natürliche Leben in sittlicher Beziehung, insofern es nicht Gott, sondern den Menschen selbst zum Maßstabe des Handelns macht. Nicht das Fleisch an sich erscheint ihm als böse, sondern die Unordnung, in der das Fleisch sich gegen den Geist erhebt. Vgl. die Ausführungen bei Augustinus De continentia 4, 11 (J. Mausbach, Die Ethik des h. Augustinus. Freiburg 1909, I, 160 f.).

Zwar gilt auch dem Psalmisten (141, 8) und dem Apostel (Röm. 7, 23 f.) das Fleisch als ein Kerker, aus dem die Seele erlöst zu werden sich sehnt. Aber mit Recht gibt Augustinus Enarr. in Ps. 141, 17 dazu die Erklärung: Non enim caro, quam tu fecisti, sed corruptela carnis et pressurae et tentationes carcer mihi sunt.

II. Der Mensch hat nur eine, und zwar eine vernünftige Seele. De fide.

Diesem Dogma steht die in verschiedener Gestalt vorgebrachte Zweiseelenlehre oder die trichotomistische Erklärung des Menschenwesens entgegen. Viele Gnostiker und Manichäer schrieben dem Menschen neben dem Leibe zwei Seelen zu (gute und böse Seele), ebenso Apollinaris von Laodicea in seinen letzten Schriften (sinnliche und geistige Seele, ψυχή und νοῦς), der Nominalist Okkam (wie Apollinaris), Günther (Naturpsyche und Geist). In anderer Weise tritt der Monismus zu unserer Lehre in Gegensatz, sei er nun Materialismus, der den Geist als eine Eigenschaft oder eine Betätigung des Stoffes ausgibt, oder Spiritualismus (Psychomonismus), für den der Stoff eine niedere Stufe des Geistes ist.

Eine Dreiseelenlehre vertraten ein kleiner Teil der Gnostiker und einige Platoniker im Mittelalter.

Das kirchliche Lehramt trat der Zweiseelenlehre insoweit entgegen, als es gegen Apollinaris feststellte, daß die Menschheit Christi eine vollständige menschliche Natur sei, die aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe bestehe. So Papst Damasus 380 auf einer römischen Synode (Denz. 65), die allgemeinen Konzilien von Chalcedon 451 (Denz. 148) und Konstantinopel 553 (Denz. 216), das Symbolum Quicunque (Denz. 40). Der Schluß auf die menschliche Natur überhaupt ist damit von selbst gegeben, und es kommt hinzu, daß die Kirche ausdrücklich erklärte, Christus habe unsere Seele angenommen (Denz. 65), und er sei als Mensch gleicher Wesenheit mit uns (Denz. 40. 148. 220). Ferner verdammte das achte allgemeine Konzil 870 den Irrtum von zwei Seelen des Menschen, da das Alte und das Neue Testament und die Väter nur eine einzige vernünftige und geistige Seele lehren (Denz. 338). Auch die Entscheidungen des vierten Laterankonzils und des Vatikanum (S. 4) setzen unverkennbar die dichotomistische Auffassung voraus.

1. Die Hl. Schrift lehrt entschieden dichotomistisch. Gen. 2, 7 (S. 83) erscheint das spiraculum vitae als der einzige seelische Bestandteil im Menschen, und ein Vergleich mit Gen. 1, 27 (S. 83) zeigt, daß er geistiger Natur ist. Ebenso ist nach Pred. 12, 7 (S. 92) der Tod die Auflösung des Menschen in Staub und Geist, und die einstige Auferstehung ist nach Ez. 37, 7–10 die Wiederzusammenfügung der Leibesglieder und ihre Wiederbelebung durch den Geist: Et ingressus est in ea spiritus, et vixerunt (V. 10). Matth. 10, 28: Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere. 1 Kor. 7, 34: Virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu. Vgl. 2 Kor. 7, 1 usw.

Schrifttexte, die dem äußeren Wortlaute nach trichotomistisch sind, müssen also einen anderen Sinn haben. Es handelt sich um die bisweilen vorkommende Nebeneinanderstellung von anima und spiritus. Diese Ausdrücke bezeichnen nicht zwei verschiedene Wesensbestandteile des Menschen. Entweder stehen sie wegen des parallelismus membrorum der hebräischen Poesie für die Seele, ohne Verschiedenes zu bedeuten (Dan. 3, 86 f.; Luk. 1, 46 f.). Oder sie sind eine Bezeichnung der niederen und höheren Seite des geistigen Lebens, oder nur ein umständlicher Ausdruck für den ganzen inneren Menschen nach jeder Beziehung, wie 1 Thess. 5, 23: Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu D. N. Iesu Christi servetur; Hebr. 4, 12: Sermo Dei . . . pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis; vgl. Luk. 10, 27. Oder die Unterscheidung bezieht sich auf Natur und Übernatur, indem anima (animalis homo 1 Kor. 2, 14) das natürliche menschliche Leben im jetzigen gefallenen Zustande, spiritus (spiritualis homo V. 15) das übernatürliche Gnadenleben bezeichnet; es ist dann ein ähnlicher Gegensatz wie zwischen caro und spiritus (oben I).

2. Die gesamte Patristik lehrt nur zwei Wesensbestandteile des Menschen, öfters unter nachdrücklicher Ablehnung der gnostischen, manichäischen oder apollinaristischen Trichotomie. Wenn daneben die Redeweise von Leib, Seele und Geist vorkommt, so sollen Seele und Geist, wie bisweilen ausdrücklich klargelegt wird, nur verschiedene Kräfte oder Richtungen der einen Seele oder den natürlichen Zustand im Unterschiede von der übernatürlichen Begnadigung angeben. So bei Justinus De resurr. 8. 10; Irenäus Adv. haer. V, 6, 1; Augustinus De fide et symb. 10, 23.

3. Die Vernunft erschließt die Einzigkeit des seelischen Prinzips

a) aus der Einheit jedes Menschen. Die Einheit wird durch die das Sein gebende Form begründet. Hätte der Mensch das Lebendigsein, das animalische Sein und das Vernünftigsein durch verschiedene Formen, etwa durch eine vegetative, eine animalische und eine vernünftige Seele oder auch nur durch eine animalische und eine vernünftige, so wäre er nicht schlechthin eins. Das Selbstbewußtsein bezeugt uns, daß ein einziges Ich die vernünftigen und die sinnlichen Tätigkeiten ausführt. Darum ist nur eine Seele ihr Grund und Träger. Vgl. Thomas 1 qu. 76 a. 3; C. gent. II, 58;

b) daraus, daß mitunter eine seelische Tätigkeit durch ihre Stärke eine andere verhindert; das ist nur durch die wesentliche Einheit des Tätigkeitsgrundes zu erklären (Thomas l. c.).

Der Kampf zwischen Geist und sinnlichem Begehren, auf den Günther und in alter Zeit die Manichäer hinwiesen, fordert nicht zwei Seelen, sondern nur verschiedene Kräfte.

III. Leib und Seele des Menschen sind zur Einheit der Natur verbunden. De fide.

Das Dogma ist aus den unter II angeführten Entscheidungen zu entnehmen und wurde vom vierten Laterankonzil (Denz. 429) von neuem indirekt ausgesprochen. Es heißt hier von dem Sohne Gottes: Verus homo factus ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona. Also die Natur, durch deren Annahme der Sohn Gottes „wahrer Mensch geworden" ist, besteht aus Leib und Vernunftseele und demnach macht die Verbindung von Leib und Seele die menschliche Natur aus. Die Seele ist das Lebensprinzip des Leibes, wie das fünfte allgemeine Konzil can. 4 (Denz. 216) lehrt: σὰρξ ἐμψυχωμένη

ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ. Unter natürlichen Verhältnissen bilden Leib und Seele auch eine Person: Anima rationalis et caro unus est homo (Symb. Quicunque, Denz. 40; vgl. 15. Synode von Toledo 688, Denz. 295).

Die Beweise für diese Lehre sind in der Beweisführung für Satz IV enthalten. Außerdem läßt sich geltend machen, daß Schrift und Überlieferung alle geistigen und sinnlichen Tätigkeiten dem Menschen als einer realen Einheit zuschreiben und insbesondere auch in der sittlichen Wertung des menschlichen Lebens Leib und Seele als ein einheitliches Wesen auffassen.

IV. Leib und Seele des Menschen sind so miteinander vereinigt, daß die Seele durch sich und wesenhaft die Form des Leibes ist. De fide.

Das Konzil von Vienne 1312 (Denz. 481) erklärte die Lehre für häretisch, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter. Die Entscheidung war gegen Petrus Olivi († 1298) gerichtet, welcher meinte, die anima rationalis sei zwar in Wahrheit die forma corporis, aber nicht per partem intellectivam, sondern per partem sensitivam et vegetativam. Von der pars intellectiva könne man also nicht sagen, daß sie durch sich selbst und unmittelbar die Form des Leibes sei. Olivi verstand unter diesen „Teilen" aber nicht bloße Kräfte, sondern Wesensteile der Seele.

Nach der kirchlichen Erklärung ist die vernünftige oder intellektive Seele

a) die Form des Leibes. In den der Entscheidung vorhergehenden Ausführungen wird vere hinzugefügt (Denz. 480). Das Konzil will gemäß dem theologischen Sprachgebrauche jener Zeit mindestens dies als Glaubenssatz aussprechen, daß die vernünftige Seele es ist, die die Leibesmaterie zu einem lebendigen menschlichen Leibe gestaltet und mit ihm eine menschliche Natur bildet.

b) Die vernünftige Seele ist per se die Form des Leibes, d. h. das, was sie in der menschlichen Wesensgestaltung leistet, wirkt sie durch sich selbst. Die Vermittlung durch Zwischenformen, wie Olivi sie in der pars vegetativa und pars sensitiva finden zu sollen glaubte, ist zu verwerfen. Die Seele vergibt ihrer geistigen Würde nichts noch verliert sie ihre Transzendenz durch die unmittelbare Verbindung mit dem Leibe zu einer Substanz.

c) Sie ist essentialiter die Form des Leibes, d. h. nicht etwa bloß durch ihre Kräfte, sondern durch ihre Wesenheit selbst, die mit dem Leibe eine einzige Natur bildet.

Die Lehre des Konzils von Vienne wurde 1513 von dem fünften Laterankonzil gegen die Neu-Aristoteliker wiederholt (Denz. 738). Pius IX betonte sie von neuem gegen Günther 1860 (Denz. 1655 Anm.) und erläuterte sie dahin, daß die vernünftige Seele

das einzige Lebensprinzip im Menschen sei, das auch dem Leibe jede Bewegung und Empfindung gebe. Die Lehre Günthers wie alle philosophischen Systeme, die keine wahre und unmittelbare Vereinigung der vernünftigen Seele und des Leibes zur Wesenseinheit des Menschen zulassen, sind mit dem Dogma unvereinbar.

Nachweis des Dogmas.

1. Hl. Schrift. – Nach Gen. 2, 7 bewirkt die Einhauchung des „Lebensodems" d. i. der geistigen Seele (s. S. 98), daß der Mensch zur anima vivens wird. Die Seele ist es also, die das Gebilde aus Erdenstaub zum lebendigen Menschenleibe, zum Bestandteile der menschlichen Natur macht. Auch Ez. 37, 7 – 10 (S. 98) stellt die geistige Seele deutlich als die Ursache hin, die durch ihre Verbindung mit dem Leibe diesem das menschliche Sein und Leben gibt.

2. Tradition. – Nach der Anschauung fast aller Väter sind Leib und Seele nicht bloß irgendwie lose miteinander verbunden, sondern zur Einheit der Natur zusammengefügt, indem die vernünftige Seele den Leib belebt und gestaltet und das unmittelbare Prinzip aller menschlichen Lebenstätigkeiten ist. Es ist ein so inniges Zusammenwachsen der beiden Wesensbestandteile, daß der Leib ohne die Seele weder Leben noch Bestand hat. Vgl. Anastasius Sinaites De eo quod sit ad imaginem etc., Migne P. gr. 44, 1332 B: *ζωοποιὸς καὶ συστατικὴ καὶ προνοητικὴ ἡ ψυχὴ ὑπάρχει τῆς τετραστοίχου τοῦ σώματος φύσεως*. Ja der Konzilsformel selbst kommt es nahe, wenn Augustinus De immort. 15, 24 schreibt: Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus inquantum est, oder wenn Athanasius (?) C. Apoll. II, 1 ausführt, die geistige Seele sei die *μορφή* (= forma) im Menschen und ein toter Mensch heiße *ἄμορφος*. Schon Irenäus Adv. haer. II, 33, 4 schreibt: Non est fortius corpus quam anima, quod quidem ab illa spiratur et vivificatur et augetur et articulatur, sed anima possidet et principatur corpori.

3. Vernunftgründe:

a) Das Bewußtsein sagt einem jeden, daß einer und derselbe alle Tätigkeiten des geistigen und des im Stofflichen befangenen Lebens ausübt. Ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire (1 qu. 76 a. 1). Darum ist der Tätigkeitsgrund oder die Natur notwendig sowohl geistig als auch stofflich, die eine menschliche Natur muß aus beidem zusammengesetzt sein. Daraus aber ergibt sich, daß nur eine forma substantialis im Menschen sein und nur die geistige Seele als die Form des Leibes in Betracht kommen kann.

b) Es ist ein Grundsatz der Logik, daß in einem Begriffe die Differenz von der Form des Dinges genommen wird. Nun ist in dem Begriffe Mensch das Vernünftigsein die Differenz. Folglich besteht die Form in der geistigen Seele (Thomas l. c.).

c) Das erste, wodurch etwas wirkt, ist die Form des Wirkenden. Nun ist die Seele das erste, wodurch der Mensch lebt. Daher ist sie die Form im Menschen. Da zu den Lebenstätigkeiten aber auch das Denken gehört, so ist das Prinzip des Denkens, die geistige Seele, im Menschen die Form (Thomas l. c.).

Über die Tragweite der Vienner Glaubensentscheidung, insbesondere über die Stellungnahme des Konzils zu der thomistisch-skotistischen Streitfrage über die Seele als die Form des Leibes gehen die Meinungen auseinander.

Nach der thomistischen Ansicht gibt die Seele dem Leibe nicht bloß das Lebendigsein, sondern auch das Körpersein, sie ist unica forma corporis, die unmittelbar die materia prima zu einem lebendigen Menschenleibe gestaltet. Nach dem Skotismus ist es eine von der Seele verschiedene Form (forma corporeitatis), die der materia prima das Körpersein verleiht, und der dadurch bereits gestaltete Körper empfängt von der Seele das Leben; die Seele ist also nicht die einzige Form des Leibes. Einige Thomisten, namentlich Zigliara († 1893), behaupten nun, das Konzil von Vienne habe in dem thomistischen Sinne die Seele als forma corporis definiert und somit die skotistische Auffassung abgewiesen. Aber sie geben der Konzilsentscheidung eine zu enge Deutung. Denn einerseits gehörten die Gegner Olivis, die die Definition vorbereiteten, gerade der skotistischen Schule an, und andererseits ist die Lehre von der forma corporeitatis auch nach dem Konzil unangefochten als rechtgläubig vorgetragen worden.

Man kann auch nicht behaupten, daß die aristotelisch-thomistische Körperlehre (Hylomorphismus) durch das Konzil zur allein zulässigen Lehre erhoben worden sei. Denn andere Auffassungen, wie der Atomismus in seinen verschiedenen Gestalten und der Dynamismus, sind nie von der Kirche als glaubenswidrig verurteilt worden. Über das hinaus, was oben als der Inhalt der Konzilserklärung bezeichnet wurde, wird man ihre Tragweite nicht ausdehnen dürfen.

Gloßner I 2, 283 ff.; Gutberlet 210 ff.; Heinrich VI² 71 ff.; Van Noort² 96 ff.; Pesch III⁴ 82 ff.; Pohle 1⁷ 374 ff.; Scheeben II 141 ff.; M. Debièvre, La définition du Concile de Vienne sur l'âme, 6 mai 1312: Recherches de science relig. 1912, 321 ff.; B. Jansen, Die Definition des Konzils von Vienne: substantia etc.: Zeitschrift für kath. Theol. 1908, 289 ff.; Derſ., Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele: Franzisk. Studien 1918, 153 ff. 233 ff.; J. Jeiler, Zu der kath. Lehre von der substantiellen Einheit der menschlichen Natur: Katholik 1878 II, 1 ff.; J. Katschthaler, Zwei Thesen für das allgemeine Konzil. II. Regensburg 1870: Ein Lebensprinzip im Menschen; F. Morgott, Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des h. Thomas. Eichstätt 1860; D. Palmieri, Animadversiones in recens opus de mente Concilii Viennensis. Rom 1878; J. B. Wimmer, De anima intellectiva ut forma corporis: Zeitschrift für kath. Theol. 1919, 577 ff.; Th. M. Zigliara, De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore. Rom 1878.

§ 25.

Der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechtes.

Von dem ersten Menschenpaare, das Gott unmittelbar erschaffen hat, stammt die ganze Menschheit als ein einziges Geschlecht ab. Sententia certa.

Dieser Satz schließt aus, daß gleichzeitig mit Adam oder nach ihm Menschen auf Erden gelebt haben, die nicht von ihm abstammten. Die etwaige Existenz eines vor Adam schon ausgestorbenen Geschlechtes oder von Menschen auf anderen Himmelskörpern berührt unsere Frage nicht.

Nachdem schon Kaiser Julianus Apostata († 363) wegen der Verschiedenheit der Rassen, Sprachen usw. eine mehrstammige Abkunft der Menschen befürwortet hatte, leitete Isaak La Peyrère 1655 aus Gen. 1, 26 ff.; 2, 7 ff. die Erschaffung zweier gleichzeitig lebender Menschenpaare ab: 1, 26 ff. beziehe sich auf Präadamiten, 2, 7 ff. auf Adam und Eva. Auch in den Kreisen der englischen Deisten, in neuerer Zeit bei einzelnen Naturforschern (Agassiz, Klaatsch) fand der Gedanke einer mehrstammigen Herkunft unserer Menschheit Beifall. Seine Unzulässigkeit ist aber leicht zu erkennen.

1. Hl. Schrift. — Nach Gen. 1, 28 sollten die ersten Menschen „wachsen und sich mehren und die Erde erfüllen". Gen. 2, 5. 7 aber lehrt, daß vor Adam kein Mensch auf Erden war: Homo non erat, qui operaretur terram . . . Formavit igitur Dominus Deus hominem. Vgl. V. 18: Non est bonum esse hominem solum, faciamus ei adiutorium simile sibi. Also kann Gen. 1, 26 ff. sich nur auf Adam und Eva beziehen. Nach Gen. 3, 20 nennt Adam sein Weib Eva, weil sie die „Mutter aller Lebendigen" sei. Ebenso wird Adam Weish. 10, 1 genannt primus formatus a Deo, pater orbis terrarum, cum solus esset creatus. Apg. 17, 26 verkündigt Paulus: Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae. 1 Kor. 15, 45. 47 heißt es bei dem Vergleiche Adams mit Christus: Factus est primus homo Adam in animam viventem . . . Primus homo de terra terrenus, secundus homo de coelo coelestis.

Wenn es Gen. 4, 14–17 heißt, daß Kain aus Furcht vor der Blutrache flüchtete (omnis, qui invenerit me, occidet me), daß er ein Weib hatte und eine Stadt baute, die er nach seinem Sohne Henoch benannte, so ist dies alles mit der Tatsache vereinbar, daß es außer der Familie Adams keine Menschen gab. Blutrache wurde nur von Stammesangehörigen geübt; die obigen Worte Kains deuten also sogar an, daß es nur Glieder seines

Stammes gab. Auch bedenke man, daß Adam beim Tode Abels schon mehr als 120 Jahre zählte (vgl. 4, 25; 5, 3), also bereits Enkel und Urenkel in großer Zahl haben konnte, daß ferner die Ehen mit Geschwistern und Geschwisterkindern in jener Urzeit notwendig und deshalb statthaft waren und daß Kain die „Stadt" vielleicht erst lange Zeit nach der Geburt Henochs und jedenfalls in sehr bescheidenem Umfange gebaut hat.

2. Die Väter treten vollkommen einmütig für den einheitlichen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes ein.

3. Für die ratio theologica ist er gleichfalls eine ausgemachte Wahrheit, weil die Dogmen von der Erbsünde und von der Erlösung durch Christus die gemeinsame Abstammung aller Menschen von Adam zur Voraussetzung haben. Vgl. Röm. 5, 12 ff.

Es kommt hinzu, daß unser Satz durch die Naturforschung vielfach bestätigt wird. Die genauere Erforschung der leiblichen und geistigen Seite unserer Natur macht die Arteinheit aller Menschen aufs höchste wahrscheinlich.

Die Verschiedenheit der Menschenrassen ist keine Verschiedenheit der Art. Dies zeigt sich zunächst nach der leiblichen Seite. Lebewesen verschiedener Gruppen gehören nach Darwin derselben Art an, wenn 1. ihre Fortpflanzung durch gegenseitige Vermischung nicht eingeschränkt wird, wenn sie 2. in den wichtigeren Merkmalen übereinstimmen und 3. trotz der Unterschiede infolge fein abgestufter Zwischenformen den ununterbrochenen Zusammenhang nicht vermissen lassen. Die Menschen aller Rassen entsprechen diesen Bedingungen. Denn 1. behalten die Mischlinge die unbeschränkte Fähigkeit, ihre Mischlingsrasse fortzupflanzen; 2. betreffen die leiblichen Unterschiede nur minder wichtige äußere Eigenschaften, wie Hautfarbe, Schädelbildung, Haarwuchs, Größe. Hingegen die bedeutsameren Merkmale, wie die aufrechte Haltung, Zweizahl der Hände und Füße, Knochenbau, Verteilung der Haare, besonders auch die inneren Organe, Zahl der Atemzüge und Pulsschläge, Höhe der Körperwärme, Dauer der Schwangerschaft usw. sind bei allen Rassen wesentlich gleich; 3. wird der Zusammenhang der Rassen durch die Unterschiede keineswegs zerrissen. Denn die Abstufung der körperlichen Eigenschaften, z. B. in der Form des Schädels, in der Hautfarbe oder im Haarwuchs findet so allmählich statt, daß es unmöglich ist zu sagen, an welchem Punkte die eine Gruppe aufhört, die andere anfängt. Alles dies fordert den Schluß auf Einheit der Art.

Eine wissenschaftliche Begründung von Artunterschieden läßt sich ebensowenig von der geistigen Seite her gewinnen. Vielmehr zeigt die Übereinstimmung aller Menschen in den wesentlichen geistigen Anlagen, in Denk- und Sprachfähigkeit, Anlage zur Religion, Anerkennung sittlicher Forderungen, und die Übereinstimmung der Völker in gewissen religiösen Überlieferungen, daß alle einer Art angehören.

Was insbesondere die Sprache betrifft, so lehrt die sprachwissenschaftliche Forschung immer deutlicher eine Verwandtschaft der verschiedenen Sprachfamilien untereinander, die kaum anders als durch gemeinsamen Ursprung aller Sprachen erklärt werden kann. Dafür spricht auch, daß in der Entwicklung von der niedrigsten Sprachform, der Isolation, bis zu der höchsten, der Flexion und Version, „ein ganz stetiger, allmählicher Übergang

stattfindet, nirgends ein Sprung, nirgends eine unüberbrückbare Kluft, sondern fortwährendes Hinübergreifen der einen Form in die andere" (Gutberlet 265).

Zusatz über das Alter des Menschengeschlechtes.

a) Die Angaben der Hl. Schrift über die älteste Chronologie vor Abraham weichen in dem hebräischen, samaritanischen und Septuagintatexte vielfach voneinander ab. „Aber alle Fehlerquellen in Rechnung gezogen: die vorchristliche Periode übersteigt nach den Angaben der Bibel 5000 Jahre in keinem Falle", so daß bis heute nicht ganz 7000 Jahre berechnet werden können (Euringer 23). Die Kirche bedient sich meistens einer Berechnung, die mit dem hebräischen Texte und der Vulgata rund 4000 Jahre bis Christi Geburt zählt, gibt daneben aber im Martyrologium Romanum nach der Septuaginta denselben Zeitraum auf 5199 Jahre an. Eine Entscheidung ist nie erfolgt.

b) Unter den weltlichen Wissenschaften kommt die Geschichtsforschung diesen Zahlen am nächsten, indem sie die Geschichte der Babylonier bis etwa 2800, die der Ägyptier bis 4241 v. Chr. zurückverfolgt. Doch können diese Angaben noch nicht auf Sicherheit Anspruch erheben. Viel weniger ist letzteres bei den Aufstellungen der paläontologischen Forschung der Fall, die auf Grund der Funde von Menschengebeinen und Werkzeugen das Alter der Menschheit bald auf etwa 8000, bald auf über 100000, bald auf viele Millionen Jahre „berechnet".

c) Ein Widerspruch zwischen Bibel und Wissenschaft braucht in dieser Frage nicht befürchtet zu werden. Denn außer der Unsicherheit der wissenschaftlichen Ergebnisse auf der einen Seite ist zu beachten, daß der biblische Schriftsteller für die aus anderen Quellen übernommene Chronologie wohl keine Gewähr leisten will (Euringer 33 ff.).

Gotti VI 40 ff.; Gutberlet 219 ff.; Heinrich VI² 265 ff.; Van Noort² 122 ff.; Pesch III⁴ 105 ff.; Pohle I⁷ 372 ff.; Scheeben II 192 ff.; J. Sumüller, Die Urzeit des Menschen. 3. Aufl. Köln 1914; S. Euringer, Die Chronologie der biblischen Urgeschichte. Münster 1909; H. Obermaier, Der Mensch der Urzeit. München 1913; M. Rauch, Die Einheit des Menschengeschlechtes. Augsburg 1873; P. Schanz, Das Alter des Menschengeschlechtes. Freiburg 1896; W. Schmidt (s. § 21) 608 ff.

§ 26.

Der Ursprung der einzelnen Seelen.

Vier Meinungen sind hervorgetreten:

1. Der Emanatismus. Er hält die Seelen für einen Ausfluß oder eine Ausstrahlung der göttlichen Substanz. In gewissen Formen des Pantheismus, in gnostischen Systemen, in der Lehre der Manichäer und Priszillians, in der heutigen Theosophie begegnet uns der emanatistische Gedanke.

2. Der Präexistentianismus. Er geht auf Plato zurück und ist im Christentum, unter Voraussetzung der Erschaffung der Seelen, besonders durch Origenes verfochten worden. Die Seelen bestehen danach, wie alle endlichen Geister von ihrem Anbeginn in gleicher Vollkommenheit. Weil Gott aber wußte, daß sie sich nach und nach von ihm abwenden würden, schuf er die Materie und schließt nun die Geister, die sündigen,

zur Strafe und Läuterung in einen Leib ein. Die origenistische Lehre übernahmen Nemesius, Didymus, Evagrius und Prudentius, auch Priszillian, der aber in manichäischer Denkweise die Geister durch Emanation aus dem Wesen Gottes entstanden sein ließ. Sogar Augustinus scheint eine Zeitlang mit der Möglichkeit der Präexistenz der Seelen gerechnet zu haben (Ep. 7, 2 ff. aus dem Jahre 389; De lib. arb. I, 12, 24, erst 395 vollendet). Auch neuere Philosophen (Kant, Schelling) und einzelne protestantische Theologen suchen unseren angeborenen Hang zum Bösen bzw. die Erbschuld aus einer vor unserer Erfahrung liegenden sündhaften Willenstat zu erklären. Einige (Leibniz, Lotze) meinen, Gott habe alle Seelen in der Seele, die er Adam einhauchte, miterschaffen und in sie eingeschlossen, so daß alle in Adam mitgesündigt haben.

Manche verbinden mit der Präexistenzlehre auch die Annahme einer Seelenwanderung (Metempsychose), so daß die Seelen nicht einmal, sondern wieder und wieder mit einem Leibe sich verbinden. So lehrten namentlich manche Gnostiker, die Manichäer, Origenes (?). In neuerer Zeit ist die Seelenwanderung (Reinkarnation) eine Hauptlehre der Theosophen.

3. Der Traduzianismus oder Generatianismus. Sein Hauptvertreter ist Tertullian. Er behauptet De anima 23 ff., daß sich bei der Zeugung ähnlich dem leiblichen Samen ein davon wesentlich verschiedener seelischer Same von den Seelen der Eltern loslöse. Er glaubt nämlich jeden nicht von den Eltern herrührenden Wesensbestandteil ablehnen zu sollen, um die gnostische Unterscheidung von Hylikern, Psychikern und Pneumatikern gänzlich auszuschließen.

Entschiedene Traduzianer waren in der alten Kirche außerdem Tatian (Orat. 13), Athenagoras (De resurr. 23) und vielleicht noch Apollinaris und Rufinus (nicht Gregor von Nyssa). Aber es herrschte mehrfach, auch bei Augustinus, ein unsicheres Schwanken in dieser Frage. Die Erschaffung der Seele aus nichts anzunehmen, lag der Überzeugung Augustins von der geistigen Natur der Seele näher. Aber da er nicht sah, wie sich dann die Vererbung der Sünde Adams erklären lasse, so glaubte er die Möglichkeit eines feineren Traduzianismus, der von einem durchaus unkörperlichen Seelensamen spricht, offen halten zu müssen. So kam er zu keiner Entscheidung. Scire te volo in tam multis opusculis meis nunquam me fuisse ausum de hac quaestione definitam proferre sententiam (Ep. 190, 1, 2). Seit den Anfängen der Scholastik lehnen aber die Theologen fast allgemein den Generatianismus in jeder Form ab. Ausnahmen bildeten im 19. Jahrhundert Klee, v. Berlepsch, Oischinger, Mayrhofer, Rosmini, Hayd. Auch Luther und die Lutheraner sind Traduzianer.

4. Der Kreatianismus. Er nimmt an, daß jede einzelne Seele im Augenblicke ihrer Vereinigung mit dem Leibe von Gott aus nichts erschaffen wird. Diese Lehre hatte von Anfang an in der Kirche viele Anhänger und ist seit dem frühen Mittelalter die nur selten bestrittene allgemeine Ansicht der Theologen geblieben.

I. Die einzelnen Seelen werden von Gott aus nichts erschaffen. Mindestens sententia certa gegen den Traduzianismus. Der Satz ist auch gegen den Emanatismus gerichtet, der gemäß Vatic. S. 3 can. 4 de Deo als Häresie beurteilt werden muß.

An Äußerungen der kirchlichen Lehrgewalt kommen folgende in Betracht. Papst Anastasius II fordert 498 die gallischen Bischöfe auf, denen entgegenzutreten, qui in novam haeresim prorupisse dicuntur, ut a parentibus animas tradi generi humano adserant, quemadmodum ex faece materiali corpus infunditur; er bezeichnet den Kreatianismus (quod Deus indat animas) als die „gesunde Lehre" (Denz. 170). Papst Leo IX sandte 1053 dem Patriarchen Petrus von Antiochien ein Glaubensbekenntnis, worin er sagt, die Seele sei „nicht ein Teil Gottes, sondern aus nichts erschaffen" (Denz. 348). Im Jahre 1341 verlangte Benedikt XII von den Armeniern, die traduzianische Lehre zu verurteilen (Denz. 533). Die armenische Synode zu Sis antwortete, ihre Kirche habe diesen Irrtum stets verdammt. Mit dem Ausdruck des fünften Laterankonzils 1513 (Denz. 738), daß die Seelen den Leibern „eingegossen" werden, erscheint der Traduzianismus unvereinbar. Alexander VII 1661 (Denz. 1100) spricht in seiner Bulle über die unbefleckte Empfängnis Marias von der „Erschaffung und Eingießung" ihrer Seele. Endlich verurteilte Leo XIII 1887 den Satz Rosminis von der Zeugung der anima sensitiva (Denz. 1910 f.).

Nachweis unseres Lehrsatzes.

1. Die Hl. Schrift ermöglicht zwar keine sichere Beweisführung für den Kreatianismus, aber sie begünstigt ihn offenbar, indem sie Pred. 12, 7 (S. 92) ganz allgemein den Ursprung der Seele im Gegensatz zu dem des Leibes auf Gott zurückführt; diese Stelle auf die Erschaffung der Seelen Adams und Evas zu beschränken, liegt kein Grund vor. Ferner ähnlich wie der Schöpfungsbericht die Seele Adams durch göttliche Einhauchung entstehen läßt, bezeichnet Weish. 15, 11 die Mitteilung der Seelen an die einzelnen Menschen als inspiratio und insufflatio durch Gott. Hebr. 12, 9 unterscheidet zwischen den patres carnis nostrae und dem Pater spirituum.

Die göttliche Sabbatruhe Gen. 2, 3 spricht nicht gegen die Erschaffung der Einzelseelen. Sie besagt nur den Abschluß des Weltganzen, so daß nichts schlechthin Neues mehr ins Dasein gerufen wird. Die Seelen sind nicht schlechthin neu, sondern secundum similitudinem waren sie schon in dem Sechstagewerke vorhanden (1 qu. 73 a. 1 ad 3; 118 a. 3 ad 1).

2. Die Traditionszeugen entscheiden sich in ihrer großen Mehrheit für die kreatianistische Anschauung. Schon Clemens von Rom. 1 Cor. 59, 3 nennt, von den Menschen redend, Gott *τὸν παντὸς πνεύματος κτίσην*. Nach Clemens Alex. Strom. IV, 26, 167; VI, 16, 134 f. erschafft Gott die einzelnen Geistseelen

im Himmel und sendet sie alsbald hinab, damit sie bei der Gestaltung des Leibes tätig seien. Dasselbe lehrt Methodius Conviv. II, 5, 41; 7, 47, bloß mit dem Unterschiede, daß nach seiner Ansicht der Leib schon zu einer Wohnung für die Seele bereitet ist, wenn sie ihm eingefügt wird. Laktantius De opif. Dei 12. 19 scheint für die Beseelung des Fötus den vierzigsten Tag angenommen zu haben (mit Aristoteles); er spricht sich entschieden gegen den Generatianismus und für den Kreatianismus aus. Die großen Väter des 4. und 5. Jahrhunderts in der griechischen Kirche sind fast alle erklärte Kreatianer, während sich in der lateinischen Kirche aus dem oben erwähnten Grunde vielfach eine Unsicherheit kundgab. Doch schreibt z. B. Hilarius De Trin. X, 20: Anima omnis opus Dei est, carnis vero generatio semper ex carne est; ib. 22: Anima nunquam ab homine gignentium originibus praebetur. Ambrosius De arca et Noe 4, 9: Ex nullo homine generantur animae. Hieronymus Adv. Rufinum III, 28 erklärt, es sei eine Lehre der Kirche, daß Gott täglich die Menschenseelen erschaffe und in die erzeugten Körper hinabsende. Dem h. Thomas erschien die Sache soweit geklärt zu sein, daß er 1 qu. 118 a. 2 urteilte: Haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

3. **Vernunftbeweis.** — Die Seele kann nicht aus Gott herausfließen, da dies eine Teilung der göttlichen Substanz erfordern würde (1 qu. 90 a. 1). Sie kann auch nicht von den Eltern erschaffen werden, wie Frohschammer annahm; denn eine Übertragung der Schöpfermacht auf ein Geschöpf ist unmöglich (s. S. 10). Ebensowenig kann die Seele durch seelische Zeugung entstehen, denn die Seelen der Eltern sind Geister, also unteilbar; noch endlich durch stoffliche Zeugung, da der Stoff schlechterdings außerstande ist, Geistiges hervorzubringen. Impossibile est, virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum (1 qu. 118 a. 2). Es bleibt also nur die unmittelbare Erschaffung der Seelen durch Gott übrig. Vgl. 1 qu. 90 a. 2.

Von der Erschaffung der Seelen Adams und Evas ist die der Seelen ihrer Nachkommen dadurch verschieden, daß die letztere eine bedingte und mitwirkende Schöpfungstat ist, **bedingt**, indem sie die menschliche Zeugung zur Vorbedingung hat, **mitwirkend**, indem sie zu der Hervorbringung eines neuen Menschen mitwirkt. Durch die Erschaffung der Seele, die er ganz allein vollzieht (causa unica), wirkt Gott nämlich zu der Hervorbringung des Menschen mit, aber so, daß er selbst als causa prima, die Eltern als causae secundae tätig sind. Diese Mitwirkung Gottes ist aber seiner nicht unwürdig, da sie nicht der Tätigkeit der Eltern, sondern der der causa prima selbst untergeordnet ist.

Inwiefern Gott zu einer **sündhaften** Zeugung durch die Erschaffung der Seele **mitwirkt**, ist nach den S. 30 f. angegebenen Grundsätzen zu beurteilen. Vgl. besonders Thomas 1 qu. 118 a. 2 ad 5; C. gent. II, 89.

Obwohl Gott als causa unica die Seele erschafft, sind die Eltern doch **Eltern des ganzen Kindes**; denn sie geben der Leibesmaterie die nötige letzte Disposition für die Vereinigung der geistigen Seele mit ihr (l. c. ad 4; De pot. qu. 3 a. 9 ad 2). Nach der göttlichen Anordnung ist es eine naturgesetzliche Notwendigkeit, daß die Seele erschaffen und mit dem Leibesstoffe verbunden wird, wenn die Eltern die erforderliche Bedingung setzen. So erklärt sich auch leicht die **Vererbung seelischer Eigentümlichkeiten**; denn da der Schöpferakt Gottes nur subsidiär eintritt, so richtet er sich nach der von den Eltern stammenden besonderen Beschaffenheit des Leibes, mit dem die Seele verbunden werden soll. Damit hängt zusammen, daß sich die seelische Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern weniger auf die höhere geistige Beanlagung, als auf gute oder schlimme Anlagen und Neigungen niederer Art, also auf jene Seite bezieht, nach der die Seele zunächst den Leib informiert.

Wie die Erschaffung der Seele mit der **Fortpflanzung der Sünde Adams** vereinbar ist, s. § 34.

II. **Die Seele wird nicht vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe erschaffen.** Sententia fidei proxima gegen den Präexistentianismus.

Sowohl das Konzil von Konstantinopel 543 gegen die Origenisten, das die Zustimmung des Papstes Vigilius erhielt (Denz. 203 f.), als auch das Konzil von Braga 561 gegen die Priszillianisten (Denz. 235 f.) verhängte über den Präexistentianismus das Anathem.

1. Nach der **Hl. Schrift** kann die Seele Adams bei ihrer Verbindung mit dem Leibe nicht sündhaft und diese Verbindung keine naturwidrige Einkerkerung gewesen sein; denn **nach** der Erschaffung des Menschen heißt es von den Werken Gottes Gen. 1, 31: erant valde bona. Gen. 3 erzählt ganz anders als die Präexistenzlehre, wie die Sünde in die Welt gekommen ist; vgl. Röm. 5, 12 ff. Nach Röm. 9, 11 bevorzugte Gott den Jakob vor seinem Zwillingsbruder Esau und wählte ihn aus, cum nondum nati fuissent aut aliquid boni egissent aut mali. Also vor der Geburt ist von sittlichem Handeln keine Rede, kein vorleiblicher Sündenfall wird angedeutet.

2. Alle **Väter** der Kirche, von den wenigen oben erwähnten Ausnahmen abgesehen, haben die Präexistenz der Seele zurückgewiesen. Petrus von Alexandrien († 311) verfaßte eine besondere Schrift gegen diesen origenistischen Irrtum, den auch Methodius († um 311) De resurr. I, 29 ff. eingehend widerlegte. Vgl. Epi-

phanius Haer. 64, 4. 21; Hieronymus Ep. 124, 3; Augustinus De civ. Dei XI, 23; Ep. 166, 5, 15; 9, 27 u. ö. Sogar Verehrer des Origenes, wie Gregor von Nazianz Orat. 37, 15 und Gregor von Nyssa De an. et resurr. (Migne P. gr. 46, 112 C); De hom. opif. 28 lehnen die Präexistenzlehre entschieden ab.

3. Innere Gründe.

a) Unser Bewußtsein weiß nichts von einem vorleiblichen Dasein und Sündenfalle unserer Seelen. Wir haben nicht die geringste Erinnerung daran.

b) Die Seele ist zur Natureinheit mit dem Leibe bestimmt (oben S. 99 f.). Zwar kann sie vor dem Leibe bestehen, aber weil dies mit der Natur nicht im Einklang stehen würde, so wäre es für Gott nicht angemessen, es anzuordnen. Thomas 1 qu. 118 a. 3: Non fuit autem conveniens, ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his, quae sunt praeter naturam.

c) Der vorleibliche Sündenfall und die Einkerkerung der Seele in den Leib zur Läuterung sind unvereinbar mit den Dogmen von dem paradiesischen Zustande der Unschuld und Gerechtigkeit, von der Erbsünde, der vollen Wertschätzung der Erlösung durch Christus, der Auferstehung des Fleisches. Vgl. auch 1 qu. 47 a. 2.

III. Die Erschaffung der Seele findet in dem Augenblicke statt, da sie mit dem Leibe verbunden wird. Sententia probabilior.

Aristoteles nahm die Beseelung der Leibesfrucht erst für den vierzigsten Tag nach der Empfängnis an. So verlegte auch z. B. Laktantius De opif. Dei 12. 19 die Erschaffung der Seele auf den vierzigsten Tag. Ähnlich fast alle Scholastiker. Nach Thomas 1 qu. 118 a. 2 ad 2 ist zunächst bei der Empfängnis nur eine vegetative Seele vorhanden. Sie wird bei fortschreitender Entwicklung von einer sensitiven Seele und diese von einer eben in diesem Augenblicke durch Gott erschaffenen geistigen Seele verdrängt.

Diese Annahme ist heute fast allgemein verlassen zugunsten der Ansicht, daß die vernünftige Seele sofort bei der Empfängnis erschaffen und mit dem Leibe verbunden wird.

Billuart Suppl. diss. 3 a. 3. 4; Gotti VI 17 ff.; Heinrich VI² 275 ff.; Van Noort² 127 ff.; Pesch III⁴ 100 ff.; Pohle 1⁷ 384 ff.; Scheeben II 172 ff.; J. Kleutgen, Über den Ursprung der menschlichen Seele: Zeitschrift für kath. Theol. 1883, 197 ff.; A. Konermann, Die Lehre von der Entstehung der Menschenseelen in der christlichen Literatur bis zum Konzil von Nizäa. Münster 1915; Menzel, Traducianismus an creatianismus? Braunsberg 1856; O. Zehetbauer, Animae humanae infundendo creantur et creando infunduntur. Sopronii 1893.

2. Artikel.

Die übernatürliche Ausstattung der ersten Menschen oder der Urzustand.

§ 27.

Die urständliche Heiligkeit und Gerechtigkeit.

I. Gott hat die ersten Menschen vor dem Falle mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet, die nach Gottes Willen von Adam auf alle Menschen übergehen sollte. De fide.

Die heiligmachende Gnade ist eine übernatürliche Beschaffenheit der Seele, durch die der Mensch vor Gott heilig und gerecht, der göttlichen Natur teilhaftig, ein übernatürliches Ebenbild, Freund und Kind Gottes und Erbe des Himmels ist.

Die Pelagianer leugneten diese übernatürliche Ausstattung und überhaupt die Erhebung der ersten Menschen in eine übernatürliche Ordnung. Sie schrieben der Natur des Menschen und seinem natürlichen freien Willen die Fähigkeit zu, die ewige Seligkeit des Himmels zu erreichen. Die Vermeidung jeder Sünde und die Übung jeder Tugend sei ihm aus eigener Kraft möglich. Er bedürfe weder aktueller innerer Gnaden noch einer dauernden übernatürlichen Ausstattung. Ebenso lehnen alle Rationalisten einen Urzustand übernatürlicher Gerechtigkeit ab.

Indes die Wirklichkeit dieses Zustandes ist kirchliches Dogma. Nachdem schon die zweite Synode von Orange 529 (Denz. 192) ausgesprochen hatte, daß die menschliche Natur in der integritas und salus erschaffen worden ist, definierte das Konzil von Trient S. 5 can. 1 (Denz. 788), daß Adam durch seine Sünde im Paradiese die sanctitas et iustitia, in qua constitutus fuerat, verloren hat. Can. 2 fügt hinzu, er habe „die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit, die er verlor, auch für uns verloren". Adam hat diese Gnade also nicht bloß für seine Person, sondern für die ganze Menschheit empfangen. Sie war ein Gut, das sich nach Gottes Anordnung zugleich mit der Natur auf alle Nachkommen Adams vererben sollte.

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

a) Dem Alten Testamente läßt sich kein sicheres Zeugnis für diese Glaubenswahrheit entnehmen.

Man verweist wohl auf Gen. 1, 26 (imago als das natürliche, similitudo als das übernatürliche Ebenbild gedacht) und auf Pred. 7, 30: Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quaestionibus. Allein nach dem Wortsinne der ersten Stelle sind imago und similitudo synonym (vgl. S. 88); und daß an der anderen

Stelle die rectitudo, in der Gott den Menschen erschaffen, die heiligmachende Gnade bedeute, ist aus dem Texte selbst nicht sicher zu erschließen, wenngleich die Hl. Schrift rectus öfters im Sinne von iustus gebraucht (Ps. 7, 11; 32, 1; Cant. 1, 3).

b) Hingegen schafft das Neue Testament unserem Dogma eine sichere Grundlage in der Lehre von dem Erlösungswerke Christi. Wie nämlich Paulus uns belehrt, hat Adam bereits besessen, was Christus uns erworben hat. Christi Werk ist eine Wiedereinsetzung in den früheren Besitz, eine Wiederaussöhnung (Röm. 5, 11), Wiederherstellung (Eph. 1, 10), der Mensch wird neugeschaffen nach dem Bilde Gottes, wie er ursprünglich nach diesem Bilde erschaffen war (Eph. 4, 23 f.; Kol. 3, 9 f.), Christus selbst ist der neue Adam (Röm. 5, 12 ff.; 1 Kor. 15, 21 f. 45). Da nun die Frucht seines Werkes für uns die übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit ist, so ergibt sich, daß Adam vor seinem Falle mit ihr ausgestattet war. Vgl. Trid. S. 6 cp. 7 (Denz. 800).

2. Tradition. – Die Väter wiederholen den neutestamentlichen Gedanken von der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes durch Christus in den mannigfachsten Wendungen. Sie sagen auch wohl ausdrücklich, daß Adam vor der Sünde mit der heiligmachenden Gnade, der stola sanctitatis (Irenäus Adv. haer. III, 23, 5), dem indumentum gratiae oder der gratia iustitiae (Augustinus De civ. Dei XIV, 17; De Gen. ad litt. VI, 27, 38) bekleidet war. Manche finden in der similitudo Dei (Gen. 1, 26) die höhere Teilnahme an dem Geiste Gottes, das übernatürliche Ebenbild ausgesprochen (vgl. S. 88). Tertullian De bapt. 5 nennt diese similitudo Dei den Hl. Geist, den Adam durch die Anhauchung Gottes (Gen. 2, 7) empfangen, aber durch die Sünde wieder verloren habe und der uns in der Taufe zurückgegeben werde. Die Lehre der griechischen Väter faßt Johannes von Damaskus De fide orth. II, 30 dahin zusammen, daß Gott „dem Menschen seine göttliche Gnade mitteilte und ihn durch sie seiner Gemeinschaft teilhaftig machte".

In der Scholastik ist die Lehre von der übernatürlichen Gerechtigkeit des Urzustandes ganz allgemein. Die Bezeichnungen waren jedoch verschieden. Zumeist verstand man unter iustitia originalis sämtliche Gnaden des Urzustandes, andere bezogen diesen Namen auf die Gaben der Integrität (§ 28) und nannten die heiligmachende Gnade gratia gratum faciens, iustitia gratuita u. ä. Alexander von Hales ist der erste, der nachdrücklich betont, daß die heiligmachende Gnade im Unterschiede von den übrigen Gaben des Urzustandes schlechthin übernatürlichen Charakter habe, er gibt aber nicht zu, daß die Ausstattung Adams mit dieser Gnade eine sichere Offenbarungswahrheit sei. Erst Thomas hat letzteres zur vollen Anerkennung gebracht (In Sent. 2 d. 29 qu. 1 a. 1. 2).

II. Gott hat die ersten Menschen in der heiligmachenden Gnade erschaffen. Sententia nunc communis.

Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, die Franziskanertheologen im Mittelalter waren der Meinung, Adam habe ursprünglich nur die Gaben der Integrität empfangen, die heiligmachende Gnade habe er sich erst mit Hilfe aktueller Gnade de congruo verdienen müssen. Hingegen Albertus Magnus, Thomas (1 qu. 95 a. 1; 2, 2 qu. 5 a. 1 usw.) und seine Schule vertreten die Ansicht, daß Adam sofort bei seiner Erschaffung in den Gnadenstand erhoben worden ist.

In dem Entwurfe zu Trid. S. 5 can. 1 hieß es der thomistischen Ansicht entsprechend: sanctitas et iustitia, in qua creatus fuerat (nach Eph. 4, 24). Doch wählte das Konzil dafür das Wort constitutus, um diese Schulfrage offen zu lassen.

Für die thomistische Ansicht spricht:

1. die Lehre vieler Väter, die teils das dem Menschen bei der Erschaffung mitgeteilte Ebenbild Gottes als das übernatürliche auffaßten, teils sich ausdrücklich im Sinne des h. Thomas aussprachen. So betont Athanasius De decr. Nicaenae synodi 6, daß Adam im Gnadenstande erschaffen worden sei. Dasselbe lehren Gregor von Nyssa De virg. 12; Johannes von Damaskus De fide orth. II, 12; Augustinus De spir. et litt. 27, 47; Enchir. 104. Letzterer nennt deswegen die Gnade Adams auch wohl naturalis d. h. bei seiner Entstehung gegeben. Die gegenteilige Meinung hat unter den Vätern keine Vertreter;

2. eine hohe Angemessenheit; denn

a) die Gaben der Integrität werden mit Rücksicht auf die heiligmachende Gnade verliehen (s. S. 120). Da also die letztere der Grund für die ersteren ist, so ist es angemessen, daß sie nicht erst nach diesen erteilt wird (1 qu. 95 a. 1).

b) Gott hat die Engel im Stande der Gnade erschaffen (s. S. 60 f.); es liegt kein Grund vor, über die Gnadenordnung der Menschen anders zu denken.

c) Die Bestimmung der heiligmachenden Gnade, Erbgut der ganzen Menschheit zu sein, tritt so am klarsten hervor. Hätte Adam sich durch persönliche Bemühung auf die Gnade vorbereitet, so wäre diese nur sein persönlicher Besitz geworden und nicht auf seine Nachkommen übergegangen (In Sent. 2 d. 20 qu. 2 a. 3).

Billuart Suppl. diss. 4 a. 3; Gloßner I 2, 297 ff.; Gonet Tract. VIII disp. 1 a. 3; Gotti VI 84 ff.; Gutberlet 313 ff.; Heinrich VI² 488 ff.; Van Noort² 132 ff.; Pesch III⁴ 113 ff.; Pohle I⁷ 401 f.; Scheeben II 494 ff.; J. Bainvel, Élévation, déchéance, état présent de l'humanité.

Paris 1904; L. Janssens, Summa theologica. 8. Bd. De hominis elevatione et lapsu. Rom 1919; A. Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des h. Gregor von Nyssa. Würzburg 1889; J. A. Möhler, Symbolik § 1 ff.; J. F. B. M. de Rubeis, De peccato originali. Würzburg 1857, cap. 39.

§ 28.

Die Gaben der Integrität.

Die gesamte übernatürliche Ausstattung der Menschen im Paradiese pflegt man iustitia originalis zu nennen. Sie umfaßt außer der heiligmachenden Gnade die sogenannten dona integritatis. Dies sind übernatürliche Gaben, die der Natur des Menschen ihre volle Unversehrtheit und Gesundheit, die rechte Ordnung und ungehinderte Leistungsfähigkeit aller Kräfte verleihen. 1 qu. 95 a. 1: Erat haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae. Der Mensch wurde durch Gaben dieser Art nicht über sich hinaus erhoben, wohl aber in dem Bereiche seiner natürlichen Anlagen von Mängeln befreit, die dem Menschen von Natur anhaften, und so in einer Weise vervollkommnet, die ihm aus sich nicht zukommen kann. Wir nennen diese Gaben deswegen dona praeternaturalia (vgl. S. 44).

Die Theologie führt fünf präternaturale Gaben des Urzustandes an, die Adam als ein Erbgut für das ganze Geschlecht empfangen hat: donum rectitudinis oder integritatis im engeren Sinne, donum immortalitatis, donum impassibilitatis, donum scientiae, donum perfecti dominii.

Daß die ersten Menschen im Paradiese mit solchen Gaben ausgestattet waren, wurde vom Pelagianismus geleugnet; ihr Zustand sei von dem jetzigen Zustande der Menschen nicht verschieden gewesen. Auch der Rationalismus bestreitet, wie alles Übernatürliche, so auch diese Ausstattung unserer Stammeltern; die biblische Erzählung vom Paradiese sei als Mythus oder Sage zu verstehen, die Menschheit habe ursprünglich die niedrigste Kulturstufe eingenommen, ohne daß ein Zustand hoher Vollkommenheit vorhergegangen sei.

I. Die Stammeltern waren im Urzustande von der unordentlichen Begierlichkeit frei (donum rectitudinis oder integritatis im engeren Sinne). Fidei proximum.

Begierlichkeit (concupiscentia) im allgemeinen bedeutet in der Theologie das sinnliche Begehren (appetitus sensitivus). Ihr Gegenstand ist das, was den Sinnen zusagt. Sie kommt dem Menschen von Natur zu, weil er ein leiblich-geistiges Wesen ist. Ihre Regungen treten unwillkürlich ein; der Geist des Menschen kann sie nicht völlig verhüten. Insofern das Verlangen sich auf etwas richtet, das den Gesetzen der Sittlichkeit entgegensteht, ist es ein ungeordnetes oder unordentliches Begehren oder Begierlichkeit im engeren Sinne (vgl. Gal. 5, 17). Es ist Sache der Seele, mit ihren geistigen Kräften ein solches Begehren niederzuhalten; sie muß verhindern, daß es den Willen überwinde und freiwillig und sündhaft

werde. Zu dieser unordentlichen Begierlichkeit rechnet Thomas 1, 2 qu. 77 a. 5 mit 1 Joh. 2, 16 die concupiscentia carnis, die concupiscentia oculorum und die superbia vitae. Diese „dreifache böse Lust" ist eine Ursache der Sünde in unserem Innern.

Das donum rectitudinis (der Name ist aus Pred. 7, 30 abgeleitet) war also eine göttliche Gnadengabe, die alle niederen Triebe des paradiesischen Menschen der vollkommenen Herrschaft seines Geistes unterwarf.

Unser Satz wird durch das Konzil von Trient indirekt ausgesprochen, indem es S. 5 can. 5 (Denz. 792) definiert, die Begierlichkeit sei in den Getauften nicht eigentliche Sünde, sondern werde vom Apostel nur deswegen zuweilen „Sünde" genannt, weil sie aus der Sünde stamme und zur Sünde geneigt mache (quia ex peccato est et ad peccatum inclinat). Sie ist also eine Folge der Sünde und daher vor der ersten Sünde nicht vorhanden gewesen.

1. Hl. Schrift. – Gen. 2, 25: Erat autem uterque nudus et non erubescebant. Das Schamgefühl zeigte sich erst nach der Sünde Gen. 3, 7. 10. Nicht tierische Roheit, leibliche Blindheit oder kindliche Einfalt, sondern nur die Freiheit von aller Unbotmäßigkeit des sinnlichen Begehrens gibt uns eine vernünftige Erklärung dieser Tatsache. Eine Andeutung liegt auch in Pred. 7, 30: Fecit Deus hominem rectum. Diese „Rechtheit" besteht nach dem Zusammenhange darin, daß die Sucht, sich in unnütze Fragen (Sorgen) zu verwickeln, dem Menschen ursprünglich fremd war. Dazu kommt die vom Tridentinum l. c. authentisch erklärte Redeweise des Apostels Röm. 7, 14 ff., daß die dem Geiste widerstrebende Begierlichkeit „Sünde" sei. „Sünde" konnte Gott auch in dem hier vorliegenden weiteren Sinne des Wortes dem Menschen nicht anerschaffen.

2. Tradition. – Während die älteren Väter zumeist nur die Freiheit Adams von dem Tode und äußeren Leiden hervorheben, bezeugen die Väter seit dem 4. Jahrhundert sehr oft die ἀπάθεια (imperturbatio) der Menschen im Paradiese im Sinne der Unterordnung ihres niederen Begehrens unter den Geist. Sie deuten insbesondere Gen. 2, 25 in diesem Sinne, z. B. Chrysostomus In Gen. hom. 16, 1. 5; Augustinus De civ. Dei XIV, 17. Nach Gregor von Nyssa C. Eunom. III (Migne P. gr. 45, 576 C) war im Urzustande die naturgemäße Demokratie der πάθη in die Monarchie der Vernunft verwandelt. Namentlich den Pelagianern gegenüber, die zwischen dem Zustande Adams und dem unsrigen keinen Unterschied machten und die Begierlichkeit überhaupt als etwas Gutes (vigor naturae) hinstellten, mußte die kirchliche Lehre von der paradiesischen rectitudo ausgesprochen werden. Dies tut Augustinus an zahlreichen Stellen, z. B. Ep. 143, 6; De Gen. ad litt. XI, 1, 3; De civ.

Dei XIV, 17; De pecc. mer. II, 22, 36 ff. Er betont auch die aus dieser Gabe entspringende große Leichtigkeit, die Sünde zu meiden. De corr. et gr. I, 12, 33: Potuit enim non peccare primus homo, potuit non mori, potuit bonum non deserere. Also Adam besaß das posse non peccare; hingegen das non posse peccare sollte erst der Lohn seines Verdienstes sein. Demgemäß bedurfte er auch, wie Augustinus ib. 34 sagt, zur Beharrlichkeit im Guten nur einer geringeren Gnade, des adiutorium sine quo non, während der Gerechte jetzt wegen der Geneigtheit zum Bösen das adiutorium quo dazu notwendig hat.

II. Der Mensch im Urzustande war von der natürlichen Notwendigkeit zu sterben befreit (donum immortalitatis). De fide.

Die Gabe der Unsterblichkeit sollte bewirken, daß der Mensch, obwohl seine leibliche Natur zur Auflösung hindrängt, dennoch ohne vorherigen Tod in den Ewigkeitszustand eingehe, wenn er die von Gott auferlegte Prüfung bestehe. Sie ermöglichte ihm also, vom Tode frei zu bleiben (posse non mori). Eine Unmöglichkeit zu sterben (non posse mori) wird erst nach der Auferstehung des Fleisches eintreten (Luk. 20, 36).

Unseren Satz verbürgen die Synoden von Milevе 416 und von Karthago 418 gegen die Pelagianer (Denz. 101). Der Tod wird von diesen Synoden, ebenso zu Orange 529 (Denz. 175) und zu Trient S. 5 can. 1 (Denz. 788) als eine Strafe der Sünde Adams bestimmt.

1. Hl. Schrift. – Erst mit der Sünde soll das Gesetz des Todes eintreten Gen. 2, 17: In quocunque enim die comederis ex eo, morte morieris (vgl. die Unterredung Evas und der Schlange über diese Strafandrohung Gen 3, 2 ff.). Daß die Gabe der Unsterblichkeit nach der Sünde aufgehoben war, lehrt Gen. 3, 19. 22. Nach Weish. 1, 13; 2, 23 f. hat „Gott den Tod nicht gemacht", sondern „den Menschen zur Unvergänglichkeit (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, inexterminabilem) erschaffen"; „aber durch den Neid des Teufels ist der Tod auf den Erdkreis gekommen". Sir. 25, 33; Röm. 5, 12; 8, 10; 1 Kor. 15, 21 f.

2. Die Lehre der Väter ist völlig einmütig, auch darüber, daß die Unsterblichkeit des Leibes eine übernatürliche Gabe war. Irenäus Adv. haer. V, 23, 2; Cyprian De bono pat. 19; De zelo et livore 4; Athanasius De inc. Verbi 4 f. usw. Diese Gabe begründete aber nach Augustinus De Gen. ad litt. VI, 25, 36; De corr. et gr. I. 12, 33 f. nur das posse non mori, nicht das non posse mori.

Das Bedürfnis nach Speise und Trank war dem paradiesischen Menschen eigen (Gen. 2, 16); es wird erst in der jenseitigen Vergeistigung des Leibes aufgehoben (Thomas 1 qu. 97 a. 3).

Als Mittel die Unsterblichkeit zu bewirken, dienten teils die übrigen Gaben der Unversehrtheit, teils ein besonderer Schutz der Vorsehung Gottes, teils die Frucht von dem Baume des Lebens (Gen. 2, 9; 3, 22). In welcher Weise jedoch die letztere zu der Erhaltung des Lebens beitragen sollte, bleibt ungewiß. Am meisten empfiehlt sich die Ansicht des h. Thomas 1 qu. 97 a. 4, daß der Genuß von dem Lebensholze die Abnahme der Lebenskraft, das Altern des Leibes verhüten sollte und daher ein öfterer Genuß notwendig war.

III. Der urständliche Mensch war von Leiden des Leibes und von äußerem Unglück frei (donum impassibilitatis). Sententia communis.

Das Leiden (passio) im Sinne bloßer Aufnahme einer Einwirkung, wie bei der sinnlichen Wahrnehmung, war vom Urzustande nicht ausgeschlossen. Auch wohlgeordnete Gemüts- oder Willenserregungen waren mit der Vollkommenheit dieses Zustandes vereinbar. Hingegen Leiden im eigentlichen Sinne, die mit dem Verluste eines Gutes verbunden sind, Krankheiten, leibliche und seelische Schmerzen trafen den paradiesischen Menschen nicht. Solche Leiden sind Vorboten des Todes und sollten gleich diesem nur als Strafe der Sünde eintreten. Es lag in der Gewalt des Menschen, für immer davon frei zu bleiben (potuit non pati). 1 qu. 97 a. 2.

Das Strafurteil Gottes über die gefallenen Stammeltern Gen. 3, 16 ff. lehrt, daß diese vor der Sünde von Leiden frei waren. Auch die Schilderung des lieblichen Wohnortes, den Gott ihnen bereitet hatte (paradisus voluptatis, Gen. 2, 8 ff.), deutet auf ihre leidenslose Glückseligkeit hin. – Die Väter bezeugen und schildern diesen glücklichen Zustand, so Irenäus Epideixis 12; Athanasius C. gentes 4; Augustinus De civ. Dei XIV, 10. 26.

IV. Die Stammeltern besaßen im Urzustande ein ihrer Aufgabe entsprechendes vollkommenes Wissen (donum scientiae). Sententia communis.

Die Gabe des Wissens umfaßte nach der gewöhnlichen Ansicht 1. die Freiheit von jenen natürlichen Hemmnissen der Erkenntnis, die sich aus der unordentlichen Begierlichkeit ergeben; 2. reiche Habitus des Wissens, die dem Verstande der ersten Menschen als ein übernatürliches Geschenk Gottes bei der Erschaffung eingegossen waren und die sie nach Belieben aktualisieren konnten (scientia indita vel infusa).

Dieses Wissen war seiner Art nach ein wahres menschliches Wissen, nicht etwa von höherer Art gleich dem der Engel, m. a. W. es war eine scientia indita per accidens, nicht per se. Vgl. 1 qu. 94 a. 3 ad 1. Es wird nicht als Stamm- und Erbgut, sondern als ein persönlicher Vorzug Adams und Evas anzusehen sein.

Ein bei der Erschaffung eingegebenes Wissen wird von Hirscher, Günther, Wilh. Schmidt für mehr oder weniger überflüssig erklärt;

eine das gewöhnliche Maß überragende Begabung des Geistes und Herzens (Genialität) unter besonderer erzieherischer Führung Gottes mache es schon verständlich, daß sich die Stammeltern ohne menschliche Erziehung das für sie erforderliche Wissen aneignen konnten. – Die Annahme einer scientia indita erscheint jedoch wohlbegründet.

1. Hl. Schrift. – Eine Andeutung des ungewöhnlichen Wissens Adams gibt die Benennung der Tiere durch ihn (Gen. 2, 19) und das richtige Verständnis, das er sofort für die Stellung des Weibes hatte (V. 23 f.). Da die Stammeltern als erwachsene Menschen erschaffen wurden, mußte ihr geistiger Zustand diesem Alter entsprechen; daher hat Gott ihnen das Wissen, das sonst die Menschen erwerben, bei der Erschaffung, und zwar in reicher Fülle mitgeteilt, wie Sir. 17, 5 f. bestätigt: Disciplina intellectus replevit illos, creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit eis.

2. Väterlehre. – Während Theophilus Ad Autol. II, 25 und Irenäus Adv. haer. IV, 38, 1 ff.; 39, 1; Epideixis 12 (vgl. Prokopius von Gaza In Gen. 2, 9) die ersten Menschen vor dem Falle ihrer Einsicht nach für Kinder halten, schreiben die übrigen Väter ihnen ein hohes Wissen zu. Augustinus z. B. findet Gen. 2, 19 ein indicium excellentissimae sapientiae Adams und hält ihn für erhaben über jeden unfreiwilligen Irrtum (Opus imperf. c. Iulian. V, 1; De lib. arb. III, 18, 52).

3. Ratio theologica.

a) Für die hohe Angemessenheit eines eingegossenen Wissens spricht, daß die Stammeltern sich andernfalls im Zustand geistiger Hilflosigkeit befunden hätten, was bei der Weisheit und Güte ihres Schöpfers nicht zu erwarten ist.

b) Ein reiches Maß des Wissens ist für sie anzunehmen, weil sie zu der von Gott in großer Vollkommenheit (Gen. 1, 31) hervorgebrachten Schöpfung gehörten und als die ersten Eltern Lehrer der Menschheit sein sollten.

Nach Thomas 1 qu. 94 a. 3 besaß Adam dem Habitus nach eine allumfassende Kenntnis der natürlichen Dinge, in denen der Mensch von Natur fähig ist, unterrichtet zu werden, und zwar gehörte alles dazu, was der Mensch auf natürliche Weise aus den ersten durch sich bekannten Grundsätzen ableiten kann. Dazu macht der h. Lehrer aber sofort die Einschränkung, daß Adam solche Dinge, die sich der natürlichen Erkenntnis des Menschen entziehen oder zur Lebensführung entbehrlich sind (die Gedanken der Mitgeschöpfe, das freie Zukünftige, vielerlei Einzelheiten, wie die Zahl der Steine im Bache), nicht wußte. War ihm etwa die hochentwickelte

Wissenschaft und Technik unserer Zeit bekannt? Sie aktuell zu wissen und zu seinen Nachkommen davon zu sprechen, lag jedenfalls nach der Sünde kein Bedürfnis und Anlaß vor. Aber welche Entwicklung der Menschengeist ohne den Sündenfall genommen hätte, darüber steht uns kein Urteil zu; und so dürfte es richtiger sein, gegenüber dem neueren Bestreben, das Wissen des Vaters und Erziehers der Menschen einzuschränken, an der Lehre des h. Augustinus und Thomas festzuhalten.

Die ersten Menschen besaßen auch übernatürliche Erkenntnisse, die sie gläubig annahmen (1 qu. 94 a. 3). Es wäre ihnen ja sonst nach Hebr. 11, 6 unmöglich gewesen, Gott zu gefallen. Gott selbst gab ihnen Offenbarungen in sinnfälliger Weise. Daß sie einer contemplatio gewürdigt worden seien, die die Glaubensmöglichkeit ausschloß, ist eine Annahme des h. Bonaventura, die keine Zustimmung verdient (Thomas 2, 2 qu. 5 a. 1). – Zum Gegenstande der fides explicita Adams rechnen die Theologen außer dem Dasein Gottes nnd dem übernatürlichen Endziele der Menschen die Trinität und die Inkarnation, letztere jedoch ohne die Zweckbestimmung der Erlösung, außerdem die Aufgabe Adams, das Menschengeschlecht in der Prüfung zu vertreten.

Zur Vollkommenheit des urständlichen Wissens gehörte die Freiheit von Irrtum, wie Thomas 1 qu. 94 a. 4; De verit. qu. 18 a. 6 im Anschluß an Augustinus darlegt. Denn der Irrtum ist ein Übel. Wenn Eva der Schlange Glauben schenkte und so dem Irrtum verfiel, so war dies eine Folge der schon vorhandenen inneren Überhebung.

V. Der Mensch im Paradiese konnte die ganze niedere Natur mühelos beherrschen und genießen (donum perfecti dominii). Sententia communis.

Der Mensch ist schon von Natur als Ebenbild Gottes, als vernünftiges Wesen zum Herrscher über die vernunftlose Schöpfung berufen (Gen. 1, 26 ff.). Aber diese Herrschaft auszuüben, erfordert mühsame Anstrengung und Kampf. Im Paradiese jedoch hat ihm Gott die Natur zur vollkommenen Herrschaft und zum vollkommenen Genuß übergeben. Zwar sollte er im Paradiese arbeiten und es bewachen (Gen. 2, 15), aber ohne Mühsal und Beschwerde (Gen. 3, 17 ff.). Vor Nachstellungen der Tiere war er sicher (Gen. 3, 15), sie fürchteten ihn und wurden von ihm beherrscht. Sir. 17, 3 f.: Dedit illi potestatem eorum, quae sunt super terram. Posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum et volatilium. Der Ungehorsam der niederen Natur gegen den Menschen, Angriffe und Schädigungen von ihrer Seite sind, wie Thomas 1 qu. 96 a. 1 bemerkt, eine Strafe des menschlichen Ungehorsams gegen Gott.

Ferner läßt Röm. 8, 19 ff. erkennen, daß die ganze Natur sich ursprünglich eines Wohlbefindens erfreute, während sie jetzt mit uns an der Krankheit des Verderbens leidet und „mitseufzt und Wehen empfindet". So war der gesamte Zustand der Natur und

ihr Verhältnis zum Menschen dazu angetan, sein paradiesisches Leben zu einem höchst beglückten zu gestalten.

Das Verhältnis der Gaben der Unversehrtheit zu der heiligmachenden Gnade.

1. Die Integritätsgaben sind den ersten Menschen um der heiligmachenden Gnade willen verliehen worden. Die menschliche Natur sollte sich in dem Zustande der ursprünglichen, ungetrübten Freundschaft und Liebe Gottes aufs reichste jedes Beistandes nnd jeder Zierde erfreuen, durch die ihr ein der Gotteskindschaft entsprechendes Leben in der vollkommensten Weise ermöglicht wurde.

2. Die Gaben der Unversehrtheit sind dem Menschen so gegeben worden, daß sie aus der heiligmachenden Gnade wie aus ihrer Wurzel hervorgingen (1 qu. 100 a. 1 ad 2). Die übernatürliche Unterwerfung der Seele unter Gott, die durch die heiligmachende Gnade gegeben ist, war die erste und vorzüglichste Vollkommenheit des Urzustandes, aus der die übrigen Vorzüge entsprangen. Trotzdem sind die Gaben der Integrität keine Ergänzung der heiligmachenden Gnade; denn sie vervollkommnen nur die Natur in ihrem eigenen Bereiche, gehören also einer anderen Ordnung an als die heiligmachende Gnade. Aber weil sie Unvollkommenheiten der Natur beseitigten, die die Wirkungen der Heilsgnade hemmten, so hatten sie eine große Bedeutung für die Bewahrung der heiligmachenden Gnade und für die Erlangung des ewigen Heiles.

3. Im Urzustande waren die Gaben der Unversehrtheit derartig mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit verbunden, daß bei dem Verluste der letzteren auch die Unversehrtheit verloren ging. An und für sich sind sie trennbar. Denn im gefallenen Zustande gewährt uns die Rechtfertigung die heiligmachende Gnade ohne die Gaben der Integrität.

Nach dem Gesagten läßt sich auch das Verhältnis der iustitia originalis zu der heiligmachenden Gnade bestimmen.

1. Versteht man die iustitia originalis adäquat d. h. in ihrem Vollsinne, in welchem sie die heiligmachende Gnade und die Integritätsgaben zusammen umschließt, so ist sie ein Komplex von mehreren Gaben oder Habitus; ein einziger Habitus könnte nicht alles leisten, was zu der Aufgabe der iustitia originalis gehört.

2. Wird hingegen die iustitia originalis inadäquat genommen, so verstehen die einen darunter ausschließlich die Integritätsgaben, deren Grundlage und Wurzel die heiligmachende Gnade ist (dies scheint die Ansicht des h. Thomas zu sein); die anderen verstehen darunter umgekehrt die heiligmachende Gnade als die erste und hauptsächliche übernatürliche Gotteswirkung in der Seele und die Wurzel der übrigen. Die heiligmachende Gnade des Urzustandes ist der Substanz nach mit der unsrigen ein und dieselbe, hat aber von Gott eine besondere akzidentelle Vollkommenheit erhalten, kraft deren sie die anderen Gaben des Urzustandes aus sich hervorgehen läßt.

Billuart Suppl. diss. 4 a. 1. 2. 4; diss. 5 a. 3. 4; diss. 7; Gloßner I 2, 305ff.; Gonet disp. 1 a. 4; Gotti VI 75ff.; Gutberlet 315ff.; Heinrich VI² 508ff.; Van Noort² 135ff.; Pesch III⁴ 124ff.; Pohle I⁷ 402ff.; Scheeben II 439ff.; Kleutgen, Theologie II² 507ff.

§ 29.

Die Übernatürlichkeit der Gaben des Urzustandes und die Möglichkeit des Zustandes der reinen Natur.

I. Die Gaben des Urzustandes waren übernatürlich. Fidei proximum bezüglich der Heiligkeit und Gerechtigkeit und bezüglich der Freiheit von der Konkupiszenz, sententia certa bezüglich der Unsterblichkeit, sententia communis bezüglich der anderen Gaben.

Luther und die altprotestantische Orthodoxie erkannten die Tatsächlichkeit der Urstandsgaben an, bestritten aber ihre Übernatürlichkeit. Sie bezeichneten sie geradezu als ein wesentliches Gut der Natur (de essentia hominis). Gott habe die ersten Menschen nicht ohne diese Gaben erschaffen können. Wenn sie uns jetzt infolge der Sünde Adams fehlen, so zeige sich eben darin die furchtbare Verwüstung, die die Erbsünde angerichtet habe; die menschliche Natur habe einen wesentlichen Teil ihrer selbst eingebüßt. Die entgegenstehende katholische Lehre sei Pelagianismus und von der alten Kirche verworfen worden.

Bajus († 1589) stellte gleichfalls die Übernatürlichkeit der paradiesischen Ausstattung Adams in Abrede. Die Gaben der Unversehrtheit seien zwar kein Teil des menschlichen Wesens, wohl aber eine Ergänzung desselben, auf die der Mensch einen natürlichen Anspruch habe (bonum naturae debitum). Insbesondere bezeichnete Bajus die Unsterblichkeit und die Integrität, worunter er außer der Freiheit von der unordentlichen Begierlichkeit auch eine vollkommene Kenntnis des Sittengesetzes und einen vollkommenen Gehorsam des Willens gegen Gott verstand, als die „natürliche Verfassung der menschlichen Natur". Besaß die Natur aber die Integrität, so konnte Gott, wie Bajus weiter behauptete, ihr die heiligmachende Gnade und die Bestimmung zur himmlischen Seligkeit nicht vorenthalten; folglich war auch die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht supra exigentiam naturae, nicht Gnade im eigentlichen Sinne, nicht übernatürlich, sondern natürlich. — Diese Behauptungen wurden von den Jansenisten festgehalten. Sie gaben sie für die echt augustinische Lehre aus, aber unter offenbarer Mißdeutung dessen, was Augustinus mit dem Worte naturalis hatte sagen wollen (vgl. S. 43).

Das kirchliche Lehramt hat durch die Verwerfung irriger Sätze zu unserer Frage Stellung genommen. Pius V 1567 verurteilte mehrere einschlägige Sätze des Bajus, ohne sie jedoch aus-

drücklich als häretisch zu bezeichnen, nämlich prop. 21 (Denz. 1021), die Erhebung der menschlichen Natur zu der Gemeinschaft der göttlichen Natur sei der urständlichen Integrität geschuldet (debita) gewesen und demgemäß natürlich zu nennen; prop. 26, die Integrität des Urzustandes sei nicht indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio gewesen; prop. 78, auch die Unsterblichkeit des ersten Menschen habe nicht als gratiae beneficium, sed naturalis conditio zu gelten. Gregor XIII 1579 und Urban VIII 1641 wiederholten dieses Urteil. Mit prop. 21 stimmt inhaltlich prop. 35 des Jansenisten Quesnel überein, die von Clemens XI 1713 in der Bulle Unigenitus verworfen wurde (Denz. 1385). Als die jansenistische Synode von Pistoia 1786 dieselben Behauptungen wiederholte, verwarf Pius VI 1794 in der Bulle Auctorem fidei ihre Sätze, soweit sie die Übernatürlichkeit der Integrität und Heiligkeit der ersten Menschen betrafen, als falsch, irrig und eine Begünstigung der pelagianischen Häresie, und soweit sie sich gegen die Übernatürlichkeit der Unsterblichkeit Adams richteten, als temerär (Denz. 1516 f.).

Beweis für die Übernatürlichkeit der Gaben.

1. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit erhebt nach Schrift und Tradition den Menschen zum Adoptivkinde Gottes, setzt ihn in die Gemeinschaft der göttlichen Natur ein und macht ihn der unmittelbaren Anschauung Gottes würdig. Eine solche Ausstattung ist für jedes Geschöpf schlechthin übernatürlich.

2. Die Gaben der Unversehrtheit sind übernatürlich

a) nach dem Zeugnis der Überlieferung. Außer den im § 28 angeführten Vätern nennt Gregor von Nyssa De beatit. 3 (Migne P. gr. 44, 1225 D) den Urstand ein „alle Kraft des Begreifens übersteigendes Gut", das „in unserer Natur so mächtig vorhanden war, daß sie eine andere Menschheit zu sein schien". Cyrill von Alex. In Ioh. I, 9 schreibt: Der paradiesische Mensch „erglänzt durch Teilnahme an dem Lichte, über seine Natur erhöht durch Gottes Gnade und mannigfachen Schmuck der Gaben"; ib. 10: „Die Niedrigkeit ihrer Natur haben sie abgelegt, und durch die Gnade Christi, der sie ehrt, steigen sie . . zu übernatürlicher Würde empor."

Wenn Augustinus, die Päpste Cölestin I und Leo d. Gr. die Gaben des Urzustandes öfters „natürlich" nennen (ähnlich noch Thomas C. gent. IV, 52), so erklärt es sich aus dem Sprachgebrauche naturale = originale (vgl. S. 43). So versichert Augustinus ausdrücklich, das sei „die wahre und eigentliche Natur des Menschen, die ursprünglich ohne Fehl erschaffen ist" (Retract. I, 10, 3).

b) Dasselbe lehrt die Betrachtung der menschlichen Natur. Ihre Zusammensetzung aus Geist und Körper bringt den Zwiespalt der niederen Begierlichkeit und der geistigen Kräfte sowie die Notwendigkeit vieler Leiden und des Todes naturgemäß mit sich. Darum ist die Freiheit von diesen Unvollkommenheiten ein übernatürliches Geschenk Gottes. Vgl. Augustinus De civ. Dei XIII, 13; Thomas 1 qu. 95 a. 1.

II. Gott hätte den Menschen im reinen Naturzustande erschaffen können. Sententia certa.

Die Theologie unterscheidet verschiedene Zustände oder Lagen der menschlichen Natur auf Erden. Sie bestimmen sich je nach dem Ziele, das Gott ihr setzt, und nach ihrer Befähigung, es zu erreichen.

1. Status iustitiae originalis. Es ist der Urzustand, von dem bisher die Rede war, in dem die ersten Menschen wirklich erschaffen worden sind. Sie erhielten von Gott eine schlechthin übernatürliche Bestimmung, die dazu notwendige schlechthin übernatürliche Gnadenausstattung und außerdem die präternaturalen Gaben der Unversehrtheit.

2. Status naturae integrae. Dieser Zustand wäre dann eingetreten, wenn Gott die Menschen durch die dona integritatis im Bereiche ihrer natürlichen Anlagen mit vollendeter Gesundheit und Leistungskraft ausgerüstet, sie aber im übrigen der bloß natürlichen Bestimmung, ohne Erhebung zu übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit, überlassen hätte.

3. Status naturae purae. Hätte Gott den Menschen weder die Bestimmung zur himmlischen Seligkeit und die übernatürliche Heiligkeit noch auch die Gaben der Unversehrtheit verliehen, so hätten sie sich im Zustande der reinen Natur befunden. Sie wären auf den Besitz der zu ihrem Wesen gehörenden Vermögen beschränkt gewesen, ohne von den aus ihrer wesentlichen Beschaffenheit sich ergebenden natürlichen Mängeln (Tod, Leiden, Begierlichkeit) frei zu sein. Ihre Aufgabe hätte darin bestanden, mit den Kräften ihrer Natur und einer der natürlichen Ordnung angehörenden göttlichen Hilfe Gott zu erkennen und zu lieben und nach dem Tode eine natürliche Vollendung und Seligkeit zu erreichen.

4. Status naturae lapsae non reparandae. Dies wäre der durch die Sünde Adams herbeigeführte Zustand, wenn Gott sich der Menschen nicht erbarmt hätte. Sie hätten dann ein schlechthin übernatürliches Endziel, wären aber bei dem verschuldeten Mangel aller übernatürlichen Gnaden und Gaben außerstande, es zu erreichen.

5. Status naturae lapsae reparatae. Dies ist der wirkliche Zustand, in dem sich die menschliche Natur nach dem Sündenfalle Adams befindet. Gott hat sofort beschlossen, die Menschen in Gnaden wieder anzunehmen. Das Leiden und Sterben des Gottmenschen hat alle Menschen objektiv von der Sünde erlöst und wiederhergestellt, wenn auch die Zuwendung seines Verdienstes an die einzelnen von Bedingungen abhängt. Die Menschen sind also nach wie vor zum übernatürlichen Endziele bestimmt, und es steht ihnen zur Erlangung der Gerechtigkeit und des Anspruches auf den Himmel die übernatürliche Gnade des Erlösers bereit. Nur der dona integritatis bleiben sie hienieden dauernd beraubt.

Die beiden geschichtlichen Stände des Menschengeschlechtes sind also der erste und der fünfte. Die drei anderen sind nicht wirklich geworden, sie waren aber möglich.

Die Möglichkeit des status naturae purae wurde von Bajus und den Jansenisten bestritten gemäß ihrer falschen Lehre, daß Gott dem schuldlosen Menschen die Gaben der Integrität und sodann wegen dieser Gaben auch die heiligmachende Gnade schuldig sei. Daß Gott sie einem Menschen ohne dessen Schuld vorenthalte, sei undenkbar.

Pius V aber verurteilte im Jahre 1567 die prop. 55 des Bajus (Denz. 1055): Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Daß bei den Worten qualis nunc nascitur von der Erbsünde, die Gott nicht schaffen kann, abgesehen wird, ist selbstverständlich. Also es ist kirchliche Lehre, daß Gott Adam und Eva so hätte erschaffen können, wie wir geboren werden, ohne supernaturale und präternaturale Gaben. Der Mangel dieser Gaben wäre aber in diesem Falle keine Schuld, und der armselige naturgemäße Zustand der Menschheit wäre nicht wie jetzt eine Strafe. — Die kirchliche Entscheidung betrifft freilich nicht unmittelbar den reinen Naturzustand, sondern den Zustand, wie er seit dem Falle Adams besteht, nur abgesehen von der Erbschuld. Aber da letzterer Zustand noch etwas schlechter ist, als der der reinen Natur (s. § 35 II, 4), so gilt das Urteil Pius' V auch für den status naturae purae.

1. Zum Beweise dienen die oben mitgeteilten Gründe, die die Übernatürlichkeit der Gaben des Urzustandes dartun. Denn sind sie dona indebita et superaddita, so hätte Gott die Menschen auch ohne sie erschaffen können.

2. Die Frage nach der Möglichkeit des status naturae purae lag den Vätern noch fern. Nur Augustinus nimmt zu ihr Stellung und bejaht sie De lib. arb. III, 20, 56: Es läge nichts Unwürdiges für Gott darin, wenn er Menschen in dem Zustande erschaffen würde, in dem sich die Menschheit durch die Schuld Adams befindet. Dann würde die Unwissenheit und sittliche Schwäche, die für uns eine Strafe ist, „für die entstehenden Seelen nicht Strafe der Sünde, sondern Antrieb zum Fortschreiten und Anfang der Vollkommenheit sein"; „es wäre kein kleines Gut, und dem Schöpfer gebührte Dank für seine Wohltat" — eine Lehre, die Augustinus später (Retract. I, 9, 6) ausdrücklich aufrecht erhält. Thomas (In Sent. 2 d. 31 qu. 1 a. 2 ad 3; De malo qu. 4 a. 1 ad 14) und die Scholastiker aller Schulen stimmen mit dem großen Kirchenlehrer darin überein.

Eine Schwierigkeit gegen unseren Satz scheint im folgenden zu liegen: Nach der katholischen Lehre ist es moralisch unmöglich, daß in dem gegenwärtigen Zustande ohne übernatürliche Offenbarung alle Menschen zu einer irrtumslosen Erkenntnis Gottes kommen (Denz. 1786), und daß ein Mensch ohne übernatürlichen Beistand längere Zeit hindurch die schwere Sünde vermeidet (Denz. 804. 832). Daher scheint es, daß der Mensch auch im reinen Naturzustande, in dem alle übernatürlichen Hilfsmittel fehlen, mit moralischer Sicherheit sein natürliches Ziel verfehlt haben würde. Wie hätte Gott ihn also in diesem Zustande erschaffen können? — Dieser Einwurf setzt eine zu weitgehende Übereinstimmung zwischen den beiden Zuständen voraus. Es darf als sicher betrachtet werden, daß Gott dem Menschen in statu naturae purae statt des übernatürlichen Beistandes eine reichere Hilfe der natürlichen Ordnung, als wir sie jetzt erhalten, gegeben hätte, um ihm die Erlangung des natürlichen Endzieles moralisch möglich zu machen; diese reiche natürliche Hilfe kann jetzt fehlen, weil Gott durch übernatürliche Gnade für uns noch mehr leistet. Auch hätte er so heftige Anfechtungen seitens des Teufels wie jetzt schwerlich zugelassen.

Die Schule der Augustinianer im 18. Jahrhundert (Noris, Berti, Bellelli) schlug in unserer Frage einen Mittelweg ein und behauptete, Gott hätte zwar nach seiner potentia absoluta den Menschen in statu naturae purae erschaffen können, nicht jedoch nach seiner potentia ordinata (vgl. Bd. I[5] 209). Er sei es zwar nicht der menschlichen Natur, wohl aber sich selbst, seiner eigenen Weisheit und Güte schuldig gewesen, den sündenfreien Menschen mit den Urstandsgaben auszustatten, damit er die selige Anschauung Gottes im Himmel leicht erlangen könne. — Indes Gott kann es sich selbst nicht schuldig sein, den Geschöpfen irgendetwas zu geben, wenn es ihnen nicht ihrer Natur nach gebührt. Die Gaben des Urzustandes sind aber, wie die Augustinianer zugeben, dona naturae indebita.

Kuhn († 1887) meinte, es sei dem Menschen unmöglich, sich ohne übernatürliche Hilfe Gottes als moralische Person zu betätigen, und somit habe er einen Naturanspruch auf die Gnade. — Auch diese Vorstellung führt dazu, die Möglichkeit des status naturae purae zu verneinen. Sie beruht aber auf einer unzulässigen Vermengung der Natur und Übernatur und wird der kirchlichen Lehre von der Leistungsfähigkeit der natürlichen Kräfte nicht gerecht.

Gonet disp. 3 et 6; Gotti VI 329ff.; Gutberlet 330ff.; Heinrich VI[2] 610ff.; Pohle I[7] 410ff.; Scheeben II 460ff.; A. Casini, Quid est homo? sive controversia de statu naturae purae. Rom 1724, hrsg. von M. J. Scheeben, Mainz 1862; M. Gloßner, Die Lehre des h. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade. Mainz 1871, 73ff.; Kleutgen, Theologie II[2] 535ff.; De Rubeis (s. § 27) cap. 38; C. v. Schäzler, Natur und Übernatur. Mainz 1865, 289ff.; Derſ., Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. Mainz 1867, 46ff.

3. Artikel.

Die Sünde der Stammeltern und ihre Folgen.

§ 30.

Die Urſünde im Paradieſe.

Die bibliſche Erzählung Gen. 2 und 3 von der Prüfung Adams und Evas im Paradieſe und von ihrem Falle bewegt ſich zwar zum Teil in einer anthropomorphiſtiſchen Darſtellung des Verhaltens Gottes. Aber dieſe Einkleidung, die gemäß der Geiſtigkeit und Allerhabenheit Gottes ausgelegt werden muß, verbietet nicht, das Erzählte für geſchichtlich zu halten. Wie die Bibelkommiſſion entſchieden hat, iſt im geſchichtlichen Literalſinne zu verſtehen: praeceptum a Deo homini datum ad eius oboedientiam probandam; divini praecepti diabolo sub specie serpentis suasore transgressio; protoparentum deiectio ab illo primaevo innocentiae statu (Denz. 2122 f.).

Alle Deutungen, die den geſchichtlichen Literalſinn verneinen, ſind alſo zu verwerfen. So die Ableitung aus einem babyloniſchen Mythus; daß es eine babyloniſche Parallele zu der bibliſchen Erzählung von dem Sündenfalle gebe, iſt äußerſt fraglich, ſie ließe ſich aber leicht aus der Urüberlieferung erklären. Ferner die allegoriſche Deutung bei Gnoſtikern, Manichäern und Origeniſten, die in dem bibliſchen Berichte den vorleiblichen Sündenfall der Seelen dargeſtellt finden; dieſe Erklärung iſt ebenſo hinfällig wie der Präexiſtentianismus ſelbſt (vgl. S. 109 f.). Endlich die im Rationalismus und in der liberalen proteſtantiſchen Theologie übliche ſymboliſche Deutung, wonach der angebliche erſte Sündenfall im Paradieſe nur das, was immerzu in der Welt geſchehe, bildlich darſtellen ſoll. Dies iſt weder vereinbar mit dem klaren bibliſchen Berichte ſelbſt, noch damit, daß die ſpäteren Bücher der Hl. Schrift ihn ſtets als geſchichtlich behandeln, noch mit der geſamten Heilsordnung Gottes, die das Unheil wiedergutmachen will, das am Anfange der Menſchheitsgeſchichte durch die Sünde Adams über die Welt gebracht worden iſt. — Größte Verirrung iſt es natürlich wenn in alter Zeit die Ophiten, in neuerer D. Fr. Strauß u. a. die Paradieſesſünde als Fortſchritt, als Übergang zur wahren Freiheit preiſen und die Schlange deshalb als Wohltäterin der Menſchheit rühmen.

I. Gott gab den erſten Menſchen ein beſonderes Prüfungsgebot. Sententia certa.

1. Die Hl. Schrift berichtet es ausdrücklich Gen. 2, 16 f.: Praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris. Vgl. Gen. 3, 2. 11.

2. Die Überlieferung iſt einhellig. Vgl. ſchon Theophilus von Antiochien Ad Autol. II, 25; Irenäus Adv. haer. V, 23, 1; Tertullian Adv. Iud. 2 uſw.

3. Der Rationalismus findet es Gottes unwürdig, ein beſonderes Prüfungsgebot aufzuſtellen, weil es willkürlich und überflüſſig ſei. Allein es war

a) keine Willkür, ſondern gerade im Paradieſe ſehr angemeſſen, daß der ſo reich ausgeſtattete Menſch durch ein beſonderes Gebot oder Verbot in dem freien Genuſſe der Schöpfung beſchränkt wurde, um Gott als den unumſchränkten Herrn und als den freien Spender des Guten anzuerkennen und in anhaltendem Verzichte auf einen Genuß Gehorſam und Gottesliebe zu bewähren. Vgl. Chryſoſtomus In Gen. hom. 16, 3; Auguſtinus De Gen. ad litt. VIII, 13; Enarr. in Ps. 70 sermo 2, 7; Cyrill von Alex. Glaphyra in Gen. I de Adam 3.

b) Ein beſonderes Gebot war auch nicht überflüſſig. Zwar beſtand für die erſten Menſchen das Sittengeſetz, das ſich aus ihrer natürlichen und übernatürlichen Beſtimmung von ſelbſt ergab. Aber bei der Unverſehrtheit ihrer Natur und bei ihrer reichen Gnadenausſtattung erforderte die Beobachtung dieſes Geſetzes keine Anſtrengung und eignete ſich deswegen zur Prüfung weniger als ein poſitives Geſetz, das innere Selbſtüberwindung und Opfer erforderte. Das Verbot, von dem „Baume der Erkenntnis des Guten und des Böſen“ zu eſſen, legte ja nicht eine bloße geringfügige Enthaltſamkeit auf, ſondern wurde als eine Hemmung in dem Streben nach Erkenntnis hart empfunden. An eben dieſe Seite des Prüfungsgebotes knüpfte darum auch der Teufel die Verſuchung an.

II. Adam und Eva haben im Paradieſe durch die Übertretung des göttlichen Gebotes ſchwer geſündigt. De fide.

Dieſes Dogma iſt durch das ordentliche und allgemeine Lehramt der Kirche verbürgt. Zudem ſpricht das Konzil von Trient S. 5 can. 1 (ſ. S. 129) von der Sünde Adams wie von einer zweifellos feſtſtehenden Sache, und da es dieſer Sünde in demſelben Kanon den Verluſt der heiligmachenden Gnade als Wirkung zuſchreibt, ſo beſtimmt es ſie deutlich als eine Todſünde.

1. Dies iſt auch die Lehre der Hl. Schrift. Die feierliche Verkündung des Prüfungsgebotes und die Androhung der Todesſtrafe (Gen. 2, 17), ſowie die Lehre, daß die Übertretung nicht nur Adam, ſondern alle Menſchen dem Tode überliefert hat (Gen. 3, 19; Sir. 25, 33; Röm. 5, 12), ſind uns ein klarer Beweis, daß das Gebot unter ſchwerer Sünde verpflichtete. Auch alle Väter beurteilen die Sünde Adams als eine ſehr ſchwere.

2. Nach der Meinung faſt aller Theologen (Skotus macht eine Ausnahme) konnte die erſte Sünde der Menſchen im Urzuſtande überhaupt keine bloß läßliche Sünde ſein. Die Urſtandsgaben ordneten das ganze Menſchenweſen ſo vollkommen, daß die niederen Kräfte ſich ſtets den höheren fügten, ſo lange nur

die höchste Kraft des Menschen sich Gott unterordnete. Et ideo oportebat, quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc, quod summum hominis non subderetur Deo, quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet, quod homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter (1, 2 qu. 89 a. 3; vgl. De malo qu. 7 a. 7).

Bei der Frage, ob die Sünde der Stammeltern die schwerste war, wird die Antwort verschieden lauten, je nachdem man ihre Sünde mit der der Engel oder mit denen anderer Menschen vergleicht.

a) Im Vergleich mit der Engelsünde erscheint die Schuld der ersten Menschen geringer, da der Teufel sub specie serpentis (Denz. 2123) Eva verführt hat. Weish. 2, 24: Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. Joh. 8, 44: Ille homicida erat ab initio. Apok. 12, 9: Serpens antiquus, qui vocatur diabolus et satanas. 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 14.

b) Unter den menschlichen Sünden aber ist sie die allerschwerste, zwar nicht simpliciter d. h. secundum speciem moralem, wohl aber secundum quid, nämlich secundum conditionem personarum peccantium (2, 2 qu. 163 a. 3). Das hohe Maß der Urstandsgnaden, die Stellung Adams als Haupt des ganzen Geschlechtes und die darin begründete Tragweite seiner Entscheidung lassen besonders die Sünde Adams nach dem Urteile des h. Augustinus als multo grandius quam iudicare nos possumus erscheinen (De nupt. et concup. 34, 58; Opus imperf. c. Iulian. VI, 23).

Nach ihrer species moralis war die Sünde der Stammeltern zunächst ein Ungehorsam, weil das Gebot zur Übung des Gehorsams gegeben war. Röm. 5, 19: Per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi. Ihr Ungehorsam ging aber aus Stolz hervor. Tob. 4, 14: In superbia initium sumpsit omnis perditio. Sir. 10, 14 f. Augustinus In Ps. 118 sermo 11, 6; De civ. Dei XIV, 13 usw. Thomas ib. a. 1. Das Wort der Schlange Gen. 3, 5: Eritis sicut dii, scientes bonum et malum (vgl. V. 22) lockte sie. Sie verlangten nach gottähnlicher Erkenntnis und Selbstherrlichkeit, insbesondere nach der Gewalt, unabhängig von Gott über Gut und Böse zu befinden (Thomas ib. a. 2).

Andere species morales, wie Gaumenlust, Unglaube, Diebstahl (vgl. Tertullian De ieiun. 3; Augustinus Enchir. 45; Thomas Comp. theol. 195. 196), sind nur sekundär in der Ursünde enthalten. Eva sündigte zudem durch das Ärgernis, das sie Adam gab, Adam durch schwächliche Nachgiebigkeit gegen Eva. — Die Ursünde allegorisch als eine Sünde widernatürlicher Unzucht zu deuten, gibt die Offenbarung keinen hinreichenden Anlaß. Noch weniger kann man mit Gnostikern und neueren Theosophen die Sünde in dem natürlichen Vollzuge der Ehe erblicken, da Gott selbst ihn Gen. 1, 28 angeordnet hat.

Bartmann I[3] 289 ff.; Billuart Suppl. diss. 8 a. 1. 2; Gloßner I 2, 316 ff.; Gonet disp. 4 a. 1; Gotti VI 128 ff.; Gutberlet 345 ff.; Heinrich VI[2] 651 ff.; Van Noort[2] 150 ff.; Pesch III[4] 148 ff.; Pohle I[7] 417 ff.; Scheeben II 591 ff.; L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des A. T. II 210 ff.; F. R. Tennant, Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin. London 1903. Vgl. die Literatur zu § 21.

§ 31.

Die Folgen der ersten Sünde.

I. Trid. Sess. V can. 1 (Denz. 788): Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, a. s.

Es ist also katholisches Dogma, daß folgende Wirkungen der Sünde Adams für ihn selbst (und Eva) eingetreten sind:

1. Der Verlust der heiligmachenden Gnade. Ez. 33, 12 f.: Iustus non poterit vivere in iustitia sua, in quacunque die peccaverit . . . Omnes iustitiae eius oblivioni tradentur, et in iniquitate sua, quam operatus est, in ipsa morietur. Dieser Satz ist ganz allgemein, er bezieht sich also auch auf die Wirkung der ersten Sünde. — Das Neue Testament hebt hervor, daß Christus die Heiligkeit und Gerechtigkeit in uns erneuert, die Adam für uns verloren hat (s. S. 112). Hat er sie für uns verloren, dann um so mehr für sich selbst. — Daß die Väter diese Wirkung der Sünde Adams betonen, wurde S. 112 gezeigt. Vgl. Thomas 2, 2 qu. 164 a. 1.

2. Der Zorn und Unwille Gottes. Der Bericht Gen. 3, 8 ff. zeigt Adam und Eva in ihrem Schuldbewußtsein und Gott als strafenden Richter. Nach Eph. 2, 3 sind alle Menschen wegen der Sünde Adams „von Natur Kinder des Zornes"; also ist auch Adam selbst Gegenstand des göttlichen Zornes geworden. Die schwere Sünde gibt Gott das Recht, den Sünder zu hassen, für immer zu verstoßen und den Qualen der Hölle zu überantworten.

Die Annahme Tatians (bei Irenäus Adv. haer. I, 28, 1; III, 23, 7. 8), Adam sei tatsächlich zur Hölle verdammt worden, wurde alsbald von Irenäus (Adv. haer. III, 23, 7), Tertullian (De poenit. 12; De praescr. 52) u. a. zurückgewiesen. Ihr widerspricht das Verhalten Gottes nach dem Sündenfalle Gen. 3 und das auf Adam bezügliche Wort Weish. 10, 2: (Sapientia) eduxit illum a delicto suo.

3. Der leibliche Tod. Gen. 2, 17 (S. 116); 3, 19: donec revertaris in terram, de qua sumptus es; quia pulvis es et in pulverem reverteris. Röm. 5, 12 usw. Augustinus De pecc.

mer. I, 16, 21: „Wenngleich die Stammeltern noch viele Jahre danach lebten, so fingen sie doch an jenem Tage zu sterben an, an dem sie das Gesetz des Todes erhielten." Thomas 2, 2 qu. 164 a. 1.

4. Die Gefangenschaft unter der Gewalt des Teufels. Über diese Gewaltherrschaft Satans vgl. S. 70 ff.

5. Eine Verschlimmerung an Leib und Seele. Diese wurde dadurch bewirkt, daß alle übernatürlichen Gaben in Wegfall kamen. Die rechte Ordnung der natürlichen Kräfte untereinander wurde nicht mehr durch übernatürliche Gaben aufrechterhalten. Die bis dahin vollkommen der Leitung der Vernunft folgende Begierlichkeit empörte sich. Dies gab sich alsbald in der Scham über die Nacktheit und in dem Bedürfnisse der Kleidung kund (Gen. 3, 7. 10). Und wenn nach Röm. 7, 15 ff. die Auflehnung des Fleisches wider den Geist der Fluch ist, unter dem alle Adamskinder seufzen, so wird der Stammvater selbst zuerst davon getroffen worden sein. Andere Schwächen und Wunden der Natur waren die naturgemäße Folge dieses Übels. Dem Leibe wurde neben der Gabe der Unsterblichkeit auch die der Leidenslosigkeit entzogen. Das Strafurteil Gottes über Eva (Gen. 3, 16) hebt die Beschwerden der Schwangerschaft und die Geburtswehen hervor, über Adam wird schwere Arbeit im Schweiße seines Angesichtes verhängt (V. 17 ff.).

II. Die Sünde Adams hat auch über alle seine Nachkommen großes Verderben gebracht. De fide. Trid. S. 5 can. 2 (Denz. 789).

Das ganze Menschengeschlecht ist den genannten Straffolgen der Sünde Adams, mit Ausnahme der poena sensus der Hölle, unterworfen. Aber auch die Ursünde selbst pflanzt sich mit der Vererbung der Natur als Erbsünde fort.

Billuart Suppl. diss. 8 a. 3. 4; Gonet disp. 4 a. 2; Gotti VI 160 ff.; Heinrich IV^2 703 ff.; Pesch III^4 148 ff.; Scheeben II 596 ff.; Mariano a Novana, De originaria lapsi hominis conditione. Paris 1882.

§ 31.

Begriff und Nachweis der Erbsünde.

I. Die Erbsünde ist die aus der sündhaften Tat Adams sich ergebende habituelle Schuld (peccatum habituale), die allen seinen Nachkommen kraft der Abstammung von ihm anhaftet und sie wahrhaft zu Sündern macht. Wahre habituelle Sündhaftigkeit und der Zusammenhang mit der Ursünde Adams sind die Wesensmerkmale der Erbsünde.

Ihr gewöhnlicher Name ist peccatum originis oder originale. Weil dieser Name aber auch Adams persönliche Sünde, die Ursünde, bezeichnen kann, nennt man genauer die Ursünde peccatum originale originans, die Erbsünde peccatum originale originatum. Die Benennung peccatum haereditarium ist nicht üblich geworden. Peccatum naturae heißt die Erbsünde, insofern sie der Natur des Menschen anhaftet und sich mit ihr vererbt. Doch bemerkt schon Augustinus Opus imperf. c. Iul. V, 9 mit Recht, der Name peccatum originale sei vorzuziehen, weil er deutlicher zeige, daß die Sünde nicht von Gott der Natur mitgegeben, sondern menschlichen Ursprunges sei.

II. Die Sünde Adams ist auf alle Menschen übergegangen, m. a. W. es gibt eine Erbsünde im ganzen Menschengeschlechte. De fide.

Gegner dieses Dogmas sind die Manichäer, die das Böse im Menschen in die Materie setzen, deren Berührung auch den Geist beflecke; ferner die Origenisten und Priszillianisten, die das der Seele jedes neuentstehenden Adamskindes anhaftende Böse aus einer Tatsünde erklären, die sie selbst in vorleiblichem Dasein begangen habe. Nach diesen Häresien steht also die Sünde in der Menschheit in keinem ursächlichen Zusammenhange mit der Sünde Adams. — Die Pelagianer leugnen, daß die Nachkommen Adams mit einer Sünde behaftet auf die Welt kommen. Die Sünde Adams vererbe sich nicht; nur insofern schade sie seinen Nachkommen, als sie ihnen ein böses Beispiel gebe; werde sie nachgeahmt, so sei sie zwar in ihnen, aber nur imitatione, nicht propagatione. Weder die Verdammnis noch sonst eine Strafe laste auf der Menschheit infolge der Sünde Adams. Die menschliche Natur sei jetzt an sich ebenso leistungsfähig, wie in Adam vor dem Falle; der Mensch könne aus eigener Kraft das „ewige Leben" d. i. die himmlische Seligkeit erwerben. Neugeborene Kinder seien ohne weiteres des „ewigen Lebens" wert; die Taufe in remissionem peccatorum habe keinen Sinn für sie; die Taufe vermöge ihnen nur den Eingang in das „Himmelreich" d. i. eine höhere Stufe der Seligkeit zu erschließen. — Spätere Gegner waren die Arminianer und Sozinianer, die von ihren rationalistischen Grundsätzen aus die Erbsünde leugneten, ebenso wie der neuere Rationalismus und die kritische Theologie im Protestantismus sie verwerfen.

Die Lehre der Kirche. — Die erste lehramtliche Entscheidung traf die Synode von Mileve 416, die Innozenz I bestätigte (vgl. Augustinus Sermo 131, 10: Inde etiam rescripta venerunt; causa finita est). Das Konzil zu Karthago 418 wiederholte die Entscheidung unter Gutheißung des Papstes Zosimus. Danach bedürfen die unmündigen Kinder der Taufe in remissionem pecca-

torum, weil sie sich von Adam her das originale peccatum zugezogen haben, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt (can. 2, Denz. 102). Ebenso entschieden lautet can. 2 der Synode von Orange 529, der die Bestätigung Bonifatius' II erhielt: durch die Sünde Adams sei nicht nur „der leibliche Tod, der eine Strafe der Sünde ist", sondern auch „die Sünde, die der Tod der Seele ist, auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen" (Denz. 175). Fast derselben Worte bedient sich das Tridentinum, indem es S. 5 can. 2 und 4 (Denz. 789. 791) über die Gegner dieser Lehre das Anathem verhängt.

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

a) Das Alte Testament gibt beachtenswerte Andeutungen, wenngleich erst die neutestamentliche Offenbarung den Gedanken der Erbsünde klar erfassen läßt. Job 14, 4: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es? Es kann nur eine geistige Unreinheit gemeint sein, die dem Menschenkinde kraft der Zeugung anhaftet. Auch der hebräische Text („Wer wird geben einen Reinen von einem Unreinen? nicht ein einziger") und die Übersetzung der LXX weisen auf die von dem unreinen Stamme herrührende geistige Unreinheit hin, die kein Mensch beseitigen kann. Ihr Zusammenhang mit der Sünde Adams wird aber nicht erwähnt. — Ps. 50, 7: Ecce enim in iniquitatibus (בְּעָוֹן) conceptus sum, et in peccatis (בְּחֵטְא) concepit me mater mea. Wie in den vorhergehenden Versen stehen iniquitates und peccata hier für eigentliche Sünden, wie auch die beiden hebräischen Wörter im Alten Testamente stets die eigentliche Sünde, nicht etwa die Begierlichkeit bezeichnen. Da es nun wenig wahrscheinlich ist, daß der Psalmist seine Mutter und die Empfängnis der Sünde beschuldigen will, so liegt der Gedanke an eine sich vererbende wahre Sündenschuld nahe. — Dazu kommen das Opferwesen und besonders die Beschneidung als tatsächliche Beweise für die allgemeine Überzeugung von der Erlösungsbedürftigkeit, von der auch das neugeborene Kind nicht ausgenommen ist.

b) Im Neuen Testament liefert den Hauptbeweis Röm. 5, 12: Sicut per unum hominem peccatum (ἡ ἁμαρτία) in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo (ἐφ' ᾧ) omnes peccaverunt. Dieser Vers leitet eine Parallele ein, in der der Apostel Christus feiern will als den, der allen Menschen Rechtfertigung verdient hat, wie alle Adamskinder durch den einen Adam Sünder geworden sind. Zu V. 12 fehlt zunächst der Nachsatz, aber er

liegt in den weiteren Versen klar angezeigt, und V. 18 f. wird er auch förmlich nachgeholt: Igitur sicut per unius delictum (παράπτωμα) in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae. Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi (ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί), ita et per unius oboeditionem iusti constituentur multi.

Zur Erläuterung:

a) Unter der durch Adam in die Welt gekommenen Sünde (ἡ ἁμαρτία), die den Tod aller verursacht, ist nicht seine einmalige Übertretung (παράπτωμα, παράβασις) zu verstehen, nicht seine persönliche Tat, die ja etwas Vorübergehendes war und nicht zur Sünde der Welt werden konnte, auch nicht die persönlichen Sünden seiner Nachkommen, da auch die Kinder, obwohl sie persönlicher Sünden noch nicht fähig sind, infolge jener Sünde sterben müssen, sondern es ist die nach Gottes Willen in der Welt verbleibende und dauernd wirksame Sünde Adams selbst, sein peccatum habituale, das aus der einmaligen schweren Verschuldung zurückgeblieben und nach Gottes Willen „die Sünde" κατ' ἐξοχήν, die Sünde der Welt geworden ist.

b) Sie ist Sünde im eigentlichen Sinne, nicht Sündenstrafe. Denn erstens bezeichnet das Verbum peccare (V. 12: in quo omnes peccaverunt) nie eine Wirkung der Sünde, und zweitens wird die Sünde hier als die Ursache des Todes hingestellt (V. 12); sie muß daher eigentliche Sünde sein, da uns die Offenbarung belehrt, daß der Tod in einer wahren Versündigung seinen Grund hat. — An die unordentliche Begierlichkeit, die der Apostel anderswo wohl „Sünde" nennt, obwohl sie es nicht im eigentlichen Sinne ist (s. S. 115), kann er hier nicht gedacht haben; denn die hier in Rede stehende Sünde wird durch Christus getilgt (V. 18 f.), die unordentliche Begierlichkeit aber bleibt.

c) Das Übergehen auf alle Menschen wird ausdrücklich nur von dem Tode, nicht von der Sünde ausgesagt. Aber der Zusatz V. 12: in quo omnes peccaverunt (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) schließt letzteres in sich. Er wird verschieden erklärt. Die Beziehung des in quo auf peccatum ist unmöglich, weil ἐφ' ᾧ nicht auf ἡ ἁμαρτία zurückgehen kann. Die Väter und viele neuere Theologen beziehen in quo auf unum hominem, also auf Adam, „in dem alle gesündigt haben"; oder wenn man dem ἐπί seinen genaueren Sinn beläßt, heißt es: „auf Grund dessen alle gesündigt haben". Demnach ist Adam der Grund der Sünde aller Menschen, d. h. seine Sünde ist auf alle übergegangen. — Seit Erasmus fassen viele das ἐφ' ᾧ als Konjunktion auf = ἐπὶ τούτῳ ὅτι: „Der Tod ist auf alle übergegangen, weil alle gesündigt haben". Auch bei dieser Erklärung wird die Erbsünde gelehrt. Viele sterben ja, ohne persönliche Sünde getan zu haben. Ist also der Tod allgemein, weil die Sünde allgemein ist, so ist diese Sünde keine persönliche, sondern eine von Adam ererbte Sünde (peccatum naturae).

d) V. 13 f. begründet das Vorhandensein der allgemeinen Sünde mit der Allgemeinheit des Todes. Der Tod herrschte schon in der Zeit von Adam bis Moses, bevor noch das mosaische Gesetz die Todesstrafe über Verbrechen verhängte, und er herrschte über alle, mochten sie auch ohne per-

sönliche Sünde sein. Daraus folgt, daß auch die Sünde, die Ursache des Todes, eine allgemeine ist und nicht in einer persönlichen Übertretung besteht.

e) Der Ausdruck V. 19: peccatores constituti sunt multi (*οἱ πολλοί*) will nicht die Allgemeinheit der Erbsünde einschränken, nachdem V. 12 und 18 omnes gesagt wurde. Alle Menschen werden viele, die vielen genannt, weil ihre Menge so groß ist.

Neben dieser klassischen Beweisstelle wird die Allgemeinheit der Erbsünde dort bezeugt, wo die Hl. Schrift die Tatsache der Erlösung aller Menschen und die Notwendigkeit der Taufe für alle, also auch für die Kinder, die nicht persönlich gesündigt haben, betont. Joh. 1, 29: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum (*τὴν ἁμαρτίαν*) mundi. 2 Kor. 5, 15: Pro omnibus mortuus est Christus. 1 Tim. 2, 6: Dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. Joh. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.

Auch Eph. 2, 3: Eramus natura filii irae, sicut et ceteri (*οἱ λοιποί*), weist in dem nächstliegenden Sinne auf eine Sündhaftigkeit hin, die allen Menschen von Geburt (natura, *φύσει* = per generationem, vgl. Gal. 2, 15) innewohnt.

Wenn es Ez. 18, 20 heißt: Anima, quae peccaverit, ipsa morietur; filius non portabit iniquitatem patris, so ist der Sinn nach dem Zusammenhang: Die Kinder werden nicht wegen der Sünden der Eltern gestraft, wenn sie an deren Schuld keinen Anteil haben; denn das wäre ungerecht. Physische Übel, die infolge dieser Sünden die Kinder treffen, sind für die Eltern Strafen, für die Kinder Prüfungen. Gegen die Erbsünde läßt sich die Stelle nicht verwerten. Denn bei der Erbsünde pflanzt sich die Schuld fort, sie wird in Wahrheit die eigene Schuld aller Kinder Adams, und so erleiden sie die Straffolgen der Erbsünde nicht wegen fremder, sondern wegen eigener Schuld. Vgl. Thomas 1, 2 qu. 81 a. 1 ad 1.

2. Die Lehre der Überlieferung.

a) Den älteren Vätern vor dem Auftreten des Pelagius bot sich wenig Veranlassung, von der Erbsünde als solcher zu handeln, wenn sie auch oft von dem Erbverderben, den Folgen der Sünde Adams sprechen. Klare Zeugnisse verdanken wir bezüglich der Erbsünde z. B. Irenäus Adv. haer. V, 16, 3: Deum in primo Adam offendimus, non facientes eius praeceptum ... Neque enim alteri cuidam eramus debitores, sed illi, cuius et praeceptum transgressi fueramus ab initio (s. auch III, 23, 1. 2; V, 17, 1; 21, 1). Tertullian De anima 40: Omnis anima eo usque in Adam censetur (ist eingetragen, zählt, gehört zu Adam), donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur, peccatrix autem, quia immunda ... 41: Malum gitur animae ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Gegen die Forderung des Bischofes Fidus, die Taufe der neugeborenen Kinder bis zum achten Tage aufzuschieben, spricht sich Cyprian mit einer Synode zu Karthago aus: Infans recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit. Dem Kinde werde um so leichter verziehen werden, da es sich bei ihm „nicht um eigene, sondern um fremde (ererbte) Sünden handele" (Ep. 64, 5). — Auch Hilarius, Ambrosius, Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, Papst Innozenz konnte Augustinus als Traditionszeugen für die Erbsünde den Pelagianern entgegenhalten und mit Recht dem Julian von Eklanum zurufen: „Nicht ich habe die Erbsünde, die von alters her Gegenstand des katholischen Glaubens ist, erfunden, sondern du, der du sie leugnest, bist ohne Zweifel ein neuer Häretiker" (De nupt. et concup. II, 12, 25).

Wenn einzelne Väter, besonders unter den Griechen, den ungetauften Kindern Sündenlosigkeit zuschreiben, so wollen sie damit zum Ausdruck bringen, daß die Seele nicht in einem vorleiblichen Dasein gesündigt habe (gegen den Präexistentianismus), oder daß kein Geschöpf substantiell böse sei (gegen den Manichäismus), oder daß die Kinder von eigenen Tatsünden rein sind. Warum haben sich diese Väter nicht genauer ausgedrückt? Augustinus C. Iulian. I, 6, 22 gibt die Antwort, indem er über Chrysostomus schreibt: Disputans in catholica ecclesia non se aliter (d. h. unkatholisch) intelligi arbitrabatur, tali quaestione nullius pulsabatur, vobis (sc. Pelagianis) nondum litigantibus securius loquebatur.

b) Ein besonders eindrucksvoller Beweis Augustins (C. Iul. VI, 3, 6 f.; 5, 11; De grat. Chr. II, 17, 19 ff. usw.) gegen Pelagius stützte sich auf die uralte und allgemeine Gewohnheit, die unmündigen Kinder zu taufen, ein Brauch, den Pelagius nicht in Abrede stellen konnte, dem er nur eine andere Deutung zu geben suchte. Aber die Taufe geschieht ihrem Wesen nach und gemäß der Kirchenlehre (Symb. Nicaenum) in remissionem peccatorum und bezweckt somit bei den Kindern die Nachlassung der Erbsünde.

3. Ratio theologica.

a) Das Dogma von der Erbsünde ist die notwendige Voraussetzung anderer Dogmen, nämlich von der Allgemeinheit der Erlösung, von der Notwendigkeit der Kindertaufe, von dem Tode, den auch die unmündigen Kinder als Strafe erleiden.

b) Einen sicheren Vernunftbeweis zu liefern sind wir außerstande, da die Vererbung der Sünde Adams von Gottes freiem Willen allein abhängt (§ 34 IV). Aber der h. Thomas sagt mit Recht C. gent. IV, 52: Peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. Nämlich die Massenhaftigkeit des Elendes in der ganzen Menschheit, die allgemeine

Herrschaft der bösen Begierlichkeit, die Grauenhaftigkeit der Sünden und Laster, kurz das physische und sittliche Verderben in seiner tatsächlichen Ausgestaltung ist bei der Allgütigkeit Gottes kaum anders zu erklären, als daß er dieses Verderben nur zur Strafe für eine ursprüngliche, sich forterbende Schuld sich so hat auswachsen lassen.

Bartmann I[3] 293 ff.; Billuart Tract. de peccatis diss. 6 a. 1 (5. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758); Gloßner I 2, 321 ff.; Gotti VI 203 ff.; Gutberlet 349 ff.; Heinrich VI[2] 715 ff.; Van Noort[2] 156 ff.; Pesch III[4] 153 ff.; Pohle I[6] 518 ff.; Scheeben II 618 ff.; X. Le Bachelet, Le péché originel. Paris 1900 (Deutsch von G. Pletl. Straßburg 1909); F. Blachère, Le péché originel d'après s. Augustin: Revue August. 1904 II, 120 ff. 337 ff.; F. Chanvillard, Le péché originel. Paris 1910; A. Espil, Le péché originel. Laval 1903; J. Naulaerts, De peccato originali. Mecheln 1916; D. Palmieri, Tractatus de peccato originali et de immaculato B. Virginis conceptu. 2. Aufl. Rom 1904; G. Pell, Das Dogma von der Sünde und Erlösung im Lichte der Vernunft. Regensburg 1886; De Rubeis (s. § 27) cp. 1 ff.; Salmanticenses P. II tract. 13 de vitiis et peccatis disp. 14 dub. 1 (8. Bd. der Pariser Ausgabe 1877); J. Thys, De peccato originali. Löwen 1877; J. Turmel, Le dogme du péché originel: Revue d'hist. et de litt. relig. 1902—1904.

§ 33.

Das Wesen der Erbsünde.

Die verschiedenen Übel, die den erbsündlichen Zustand ausmachen, sind im § 31 aufgeführt worden. Es fragt sich nun, in welchem von ihnen das eigentliche Wesen der Erbsünde besteht. Die Kirche hat diese Frage nicht entschieden, aber es sind doch in ihren dogmatischen Definitionen einige Leitsätze enthalten, nach denen die verschiedenen Ansichten über das Wesen der Erbsünde beurteilt werden können.

I. Leitsätze des Konzils von Trient zur Beurteilung der Frage.

1. Die Erbsünde ist eine wahre und eigentliche Sünde. De fide. Sie besteht nämlich nach S. 5 can. 2 (Denz. 789) nicht in dem Tode oder leiblichen Strafen, sondern ist eine Todsünde: peccatum, quod est mors animae. Nach can. 5 ist etwas im Erbsünder, quod veram et propriam rationem peccati habet.

2. Die Erbsünde ist die durch die Fortpflanzung auf jeden Menschen übergehende Sünde Adams. De fide. Ibid. can. 3: Hoc Adae peccatum propagatione, non imitatione transfusum. Da sich aber nicht Adams sündhafte Tat selbst, sondern nur die durch sie verursachte dauernde Schuld vererben kann, so ist die Erbsünde ein peccatum habituale, nicht actuale.

3. Sie ist in allen Nachkommen Adams und zwar in jedem einzelnen als eigene Sünde. De fide. Ibid. can. 3: Omnibus inest unicuique proprium. Nicht eine fremde Ungerechtigkeit wird bloß äußerlich zugerechnet, sondern die Erbsünde ist eine innerliche Ungerechtigkeit jedes einzelnen Menschen, freilich nicht auf Grund eigener Verschuldung, sondern als Sünde der Natur. Peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae (1, 2 qu. 81 a. 1).

4. Die Taufe läßt die Erbschuld nach und beseitigt alles, was im wahren und eigentlichen Sinne Sünde ist. De fide. Ibid. can. 5.

II. Zurückweisung unrichtiger Erklärungen.

1. Die Erbsünde besteht nicht darin, daß die Nachkommen Adams der ewigen Verwerfung verfallen sind, m. a. W. nicht in dem reatus poenae aeternae. Gegen Abaelard († 1142) und einige andere Scholastiker.

Nach Röm. 5, 12 haben alle in Adam „gesündigt", nach V. 19 ist die Erbsünde etwas, wodurch wir „Sünder" sind. Also kann sie nicht in bloßer Strafe oder Strafverbindlichkeit bestehen. Vor Gott ist niemand einer Sünde verfallen, die er nicht durch eigene Schuld verdient hat. Die genannte Ansicht steht daher zu der Gerechtigkeit Gottes in offenem Widerspruch (Thomas In Sent. 2 d. 30 qu. 1 a. 2). Deshalb verurteilte die Synode zu Sens 1141 diesen Satz Abaelards (Denz. 376): Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum, und das Tridentinum definierte, daß die Erbsünde wahre und eigentliche Sünde sei (Leitsatz 1).

2. Die Erbsünde besteht nicht in einer durch Adams Sünde herbeigeführten Krankheit der Seele. Gegen Heinrich von Gent, Gregor von Rimini, Okkam, auch Zwingli und Hermes, die diese krankhafte Beschaffenheit zumeist in der habituellen Begierlichkeit, in dem Zwiespalt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, in dem Hang zu sündigen erblickten. — Dagegen spricht:

a) Die habituelle Begierlichkeit ist eine in der Zusammensetzung des Menschenwesens aus Körper und Geist begründete natürliche Unvollkommenheit; sie ist also, was die genannten Gegner auch zugeben, nicht Sünde im eigentlichen Sinne. Daher kann sie nicht das Wesen der Erbsünde ausmachen (Leitsatz 1).

b) Die Taufe tilgt die Begierlichkeit nicht; also kann auch aus diesem Grunde das Wesen der Erbsünde nicht in der Begierlichkeit als solcher liegen (Leitsatz 4).

Die bezeichneten Scholastiker suchten diese seelische Krankheit auf die Ansteckung durch eine leibliche morbida qualitas zurückzuführen, die aus der Sünde Adams herrühre und auf alle übergehe. Aber die Entstehung einer solchen leiblichen Krankheit und ihr Einfluß auf die Erkrankung der Seele bleiben völlig dunkel.

3. Die Erbsünde besteht nicht in der habituellen Begierlichkeit in dem Sinne, daß diese förmlich Sünde sei. Gegen Luther und Calvin. – Die Auffassung dieser Irrlehrer unterscheidet sich von der unter 2 genannten wesentlich dadurch, daß sie die habituelle Begierlichkeit für Sünde im eigentlichen Sinne ausgeben und deshalb auch die ganz unfreiwilligen Regungen der Begierlichkeit als eigentliche Sünde betrachten. Die Erbsünde als eigentliche Sünde gehört nach dieser Auffassung zu der Natur des Menschen. Sie bleibt auch in dem Getauften als wahre und eigentliche Sünde, sie wird ihm nur nicht mehr angerechnet, sondern durch die Gerechtigkeit Christi zugedeckt. – Diese Lehre hängt mit der falschen Vorstellung von dem Urzustande zusammen. Wenn nämlich die Gaben des Urzustandes, wie diese Häretiker behaupten, einen Teil der menschlichen Natur bildeten, so hat der Verlust dieser Gaben die menschliche Natur in sich verändert. Statt der Freiheit von der Begierlichkeit gehört jetzt die Begierlichkeit, in der die Erbsünde liegen soll, zu der Natur des Menschen.

Das Konzil von Trient hat diese Irrlehre S. 5 can. 5 (Denz. 792) verworfen und erklärt, daß die Taufe alles hinweg nimmt, quod veram et propriam peccati rationem habet; in den Wiedergeborenen bleibe nihil damnationis zurück (nach Röm. 8, 1). Zwar werde die Begierlichkeit, die zurückbleibt, von Paulus „Sünde" genannt (Röm. 7, 17. 20: quod habitat in me peccatum); aber die katholische Kirche habe den Grund dieser Benennung nie darin gefunden, daß die Begierlichkeit „in den Getauften wahre und eigentliche Sünde sei, sondern darin, daß sie aus der Sünde stamme und zu der Sünde geneigt mache". Die Kirche lehrt also, daß die habituelle Begierlichkeit keine wahre und eigentliche Sünde ist. Folglich kann sie nicht das Wesen der Erbsünde ausmachen (Leitsatz 1 und 4).

a) Hl. Schrift. – Daß die Begierlichkeit, jenes „Gesetz der Sünde in unseren Gliedern", dessen verderbliche Wirkungen Röm. 7 so lebhaft geschildert werden, nicht förmliche Sünde ist, lehrt Röm. 8, 1: Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu. Wäre die Begierlichkeit eigentliche Sünde, so gereichte sie auch den Getauften zur Verdammnis.

Es ist eine leere Ausflucht, diese Stelle so zu deuten, daß die Taufe die mit der Begierlichkeit verbundene Strafverbindlichkeit aufhebe, die Schuld der Begierlichkeit aber bestehen lasse. Denn Gott läßt nach seiner Wahrheit und Gerechtigkeit niemals den reatus poenae nach, solange der reatus culpae noch vorhanden ist (Röm. 2, 2). Da Paulus sagt: Nichts Verdammenswertes ist in den Getauften, so ist die Schuld erlassen, und die Begierlichkeit, die zurückbleibt, ist keine eigentliche Sünde.

b) Überlieferung. – Augustinus, auf den sich die Gegner berufen, bezeugt unzweideutig die tridentinische Lehre. Er sieht in der Begierlichkeit keine förmliche Sünde. Er sagt von ihr im Opus imperf. c. Iul. I, 71: Lex peccati dicitur, quia suadet peccata. Peccatum dicitur, quia peccato facta est appetitque peccare; und er erklärt, die Erbsünde sei concupiscentia cum suo reatu; der Reatus werde durch die Taufe beseitigt, die Begierlichkeit bleibe zurück als ein Übel, nicht aber als Sünde. Ähnlich C. Iul. VI, 19, 60; De nupt. et concup. I, 23, 25 u. ö. Die Taufe wäscht alle Sünden ab, die Erbsünde wie die persönlichen, (C. duas epist. Pelag. III, 3, 5). Die Begierlichkeit wird nicht beseitigt; sie bleibt, jedoch ohne ihren Reatus: Reatus eius regeneratione solutus est, conflictus eius ad agonem relictus est (Opus imp. l. c.). Vgl. unten S. 142.

c) Innere Gründe.

α) Die Sünde gehört dem sittlichen Gebiete an. Die habituelle Begierlichkeit aber ist an sich ein Naturübel und im gefallenen Zustande eine Straffolge der Sünde. Wenn also in ihr die Erbsünde, die doch eine wahre und eigentliche Sünde ist, bestehen soll, so entstellt und verdreht eine solche Lehre den Begriff der Sünde, ja sie hebt ihn völlig auf. Zwar steht die Begierlichkeit zu der Sünde in naher Beziehung, da sie zur Sünde geneigt macht. Aber die Neigung zur Sünde kann der förmlichen Sünde nicht gleichgestellt werden.

β) Im Zustande der reinen Natur besäße der Mensch die unordentliche Begierlichkeit wie jetzt, nur nicht zur Strafe, sondern als ein bloßes Naturübel; sie wäre ihm von Gott anerschaffen. Folglich kann sie nicht förmliche Sünde sein.

γ) Wenn die Erbsünde die Begierlichkeit ist, die zu der Natur des Menschen gehört, dann ist die Sünde geradezu ein Wesensbestandteil unserer Natur geworden. Dann aber ist letztere, wie auch die Reformatoren folgerten, durch und durch verdorben und ihrer religiös-sittlichen Kräfte ganz beraubt (vgl. § 35). Das kommt auf eine Erneuerung des Manichäismus hinaus.

Unverhüllt zeigte sich die manichäische Denkweise bei dem Lutheraner Flacius Illyrikus. Er bestimmte das Wesen der Erbsünde dahin, daß die Menschennatur durch die Sünde Adams ihrer ganzen Substanz nach böse und ein Ebenbild des Teufels geworden sei. Die Erbsünde ist demnach die Form, die das Menschenwesen substantiell böse macht. Die Annahme einer solchen Umwandlung der ganzen Menschheit durch die Sünde Adams ist aber völlig grund- und sinnlos und verdient keine Widerlegung.

4. Die Erbsünde ist nicht die moralisch fortdauernde Tatsünde Adams. Gegen Alb. Pighius († 1542), Ambr. Catha-

rinus († 1553), Salmeron († 1585), Kilber († 1783) und mehrere Skotisten. Diese Theologen nahmen an, die physisch vorübergegangene Tatsünde Adams dauere in allen seinen Nachkommen moralisch fort, indem Gott sie ihnen zurechne. Dagegen spricht:

a) Die bloße Zurechnung der Sünde Adams bewirkt nicht, daß alle in Adam „gesündigt" haben und „Sünder" geworden sind (Röm. 5, 12. 19; Leitsatz 1).

b) Wenn die Tatsünde Adams durch göttliche Zurechnung in seinen Nachkommen moralisch fortdauert, so findet keine eigentliche Vererbung durch Fortpflanzung statt (Leitsatz 2).

c) Die Wirkung der Taufe ist die Tilgung der Erbsünde, nicht bloße Nichtzurechnung einer fremden Schuld (Leitsatz 4).

III. Die richtige Erklärung.

Zur richtigen Bestimmung des Wesens der Erbsünde ist in Betracht zu ziehen, ob es etwa aus Form und Materie zusammengesetzt ist. Ein Teil der Theologen tritt nämlich dafür ein, daß die unordentliche Begierlichkeit als materieller Bestandteil mit zum Wesen der Erbsünde gehört, während die übrigen glauben, daß bei der Bestimmung dieses Wesens von der Begierlichkeit abgesehen werden müsse. Unter den ersteren besteht noch eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob die Begierlichkeit Materie im engeren Sinne d. h. ein konstituierender Bestandteil der Erbsünde sei, oder nur Materie in einem weiteren, uneigentlichen Sinne.

1. Die Erbsünde besteht formaliter in dem durch die Sünde Adams verschuldeten Mangel der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit. Sententia longe communior.

a) Diese Auffassung entspricht den tridentinischen Leitsätzen.

α) Der Mangel der Heiligkeit, die nach Gottes Willen vorhanden sein sollte, macht die Seele tot für die übernatürliche Ordnung. In diesem Mangel ist also erfüllt, was das Konzil von der Erbsünde sagt, sie sei peccatum, quod est mors animae (Leitsatz 1).

β) Wenn die Erbsünde in der Gnadenberaubtheit der menschlichen Natur besteht, so ist es die Fortpflanzung der Natur, durch die sich diese Sünde auf alle vererbt (Leitsatz 2).

γ) Die in dem verschuldeten Mangel der Gnade liegende habituelle Sünde hat nicht bloß auf Adam gelastet, sondern, da jeder Mensch nach Gottes Anordnung die heiligmachende Gnade besitzen muß, so wird die durch Adams Übertretung bewirkte Gnadenentblößtheit der menschlichen Natur jedem Adamskinde mit der Natur als habituelle Sünde zu eigen (Leitsatz 3).

δ) Wenn der verschuldete gnadenlose Zustand das Wesen der Erbsünde ausmacht, die Taufe aber die heiligmachende Gnade eingießt, so trifft zu, daß die Taufe alles hinwegnimmt, was wahrhaft und eigentlich Sünde ist (Leitsatz 4).

b) Das Konzil von Trient S. 6 cp. 3 (Denz. 795) verweist auf eine Analogie zwischen Erbsünde und Rechtfertigung: Wie die Abstammung von Adam in jedem Menschen eine ihm eigene Ungerechtigkeit begründet, so macht die Wiedergeburt in Christus einen jeden gerecht. Da nun unsere Gerechtigkeit formell in der heiligmachenden Gnade besteht (cp. 7, Denz. 799), so muß die von Adam ererbte Ungerechtigkeit formell in der verschuldeten Gnadenberaubtheit bestehen.

c) Die von Adam her ererbte Unordnung unter den Kräften unserer Natur hat ihre Ursache darin, daß die Seele durch die Tatsünde Adams die Gnade und Liebe, durch die sie Gott unterworfen und mit ihm vereinigt war, eingebüßt hat. Nach der Ursache eines Zustandes bestimmt sich aber sein formales Wesen, wie das Formale einer Krankheit nach der Ursache der Krankheit (1, 2 qu. 82 a. 2). Darum besteht das Formale der Erbsünde in dem verschuldeten Mangel der ursprünglichen Gnade. Ib. a. 3; Ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae.

2. Die Erbsünde besteht materiell in der unordentlichen Begierlichkeit. Sententia probabilior.

Dieser Satz, zu dem sich Thomas in den eben angeführten Worten bekennt (ähnlich De malo qu. 3 a. 7; qu. 4 a. 2; In Sent. 2 d. 30 qu. 1 a. 3 usw.), ist von der Irrlehre Luthers völlig verschieden. Denn Luther verlegt das Formale der Erbsünde in die Begierlichkeit, so daß diese an sich, unabhängig von allem anderen, die Erbsünde ist, während Thomas in der Begierlichkeit bloß das Materiale erblickt, das durch die verschuldete Gnadenentblößtheit zur eigentlichen Sünde gestaltet wird.

An sich ist die Begierlichkeit nach Thomas eine Folge der Erbsünde (1, 2 qu. 83 a. 2 ad 4: Concupiscentia se habet ex consequenti in peccato originali). Aber da sie weit mehr als die anderen Folgen das sittliche Gebiet berührt und sich vor allem in ihr die unordentliche Hinwendung zu den Geschöpfen zeigt, so

kann sie nach seiner Ansicht als das Materiale der Erbsünde betrachtet werden, ähnlich „wie auch in der aktuellen Sünde . . . die Hinwendung zu dem wandelbaren Gute gleichsam das Materiale ist" (De malo qu. 4 a. 2). Er nimmt die Begierlichkeit daher geradezu in die Definition der Erbsünde auf: die Erbsünde ist concupiscentia cum carentia originalis iustitiae (l. c.).

Die Lehre des h. Thomas fußt auf der des h. Augustinus, der ebenfalls mit großer Entschiedenheit von der Begierlichkeit als einem Bestandteile der Erbsünde spricht. Er nennt letztere concupiscentia cum suo reatu (s. S. 139), indem er unter dem Reatus die Gottentfremdung, den Mangel der schuldigen geistigen Lebensverbindung der Seele mit Gott versteht (vgl. Mausbach II, 190 ff.). Die Begierlichkeit als solche ist nur ein Übel oder Fehler (malum, vitium), nicht förmliche Sünde. Sie wird zur Sünde durch den mit ihr verbundenen Reatus. Diese Verbindung ist aber lösbar, die Taufe hebt den Reatus auf, und so bleibt die Begierlichkeit zurück, ohne eigentliche Sünde zu sein: manet actu, praeterit reatu (De nupt. et concup. I, 26, 29 u. ö.).

Ein Teil der Thomisten faßt die Worte des englischen Lehrers so auf, daß die Begierlichkeit zur Wesenskonstitution der Erbsünde gehöre, wie der physische Akt einer Sünde deren materialer Bestandteil sei. Der andere Teil glaubt, die Begierlichkeit sei nur im weiteren und uneigentlichen Sinne die Materie der Erbsünde zu nennen, wie man etwa eine Wirkung im Verhältnis zu ihrer Ursache als deren Materie bezeichnen könne. Die Aussprüche des h. Thomas sind nicht so deutlich, daß sie die Frage zur sicheren Entscheidung bringen können.

Bartmann I[3] 298 ff.; Billuart diss. 6 a. 5; Gloßner I 2, 327 ff.; Gotti VI 258 ff.; Gutberlet 360 ff.; Heinrich IV[2] 776 ff.; Van Noort[2] 165 ff.; Pesch III[4] 162 ff.; Pohle I[6] 529 ff.; J. Mausbach, Die Ethik des h. Augustinus II 170 ff.; De Rubeis cp. 54 ff.; Salmant. disp. 16; Scheeben II 636 ff.; Kleutgen, Theologie II[2] 616 ff.; M. De Baets, De ratione ac natura peccati originalis. Löwen 1899; F. Blachère, Le péché originel. Son essence d'après s. Augustin: Revue August. 1904 II, 561 ff.; Le péché originel d'après s. Anselme: Ebd. 1905 I, 241 ff.; Le péché originel d'après s. Thomas; Ebd. 1905 II, 5 ff.; J. H. Busch, Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez. Paderborn 1909; J. N. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik. Mainz 1905; R. M. Martin, Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée et son école: Revue d'hist. ecclés. 1912, 674 ff.; F. Schlünkes, Das Wesen der Erbsünde. Regensburg 1863. Vgl. auch § 32.

§ 34.

Die Fortpflanzung der Erbsünde.

I. Die Erbsünde ist in der gesamten Menschheit der Art nach eine einzige, der Zahl nach so vielfältig als es Erbsünder gibt. De fide.

1. Die Arteinheit muß angenommen werden, weil die Formalursache, die die Art bestimmt, für die Erbsünde eine einzige ist, nämlich der schuldbare Mangel der ursprünglichen Heiligkeit (1, 2 qu. 82 a. 2 et 3). Zudem ist die Erbsünde eine einzige ihrem Ursprunge nach (origine unum, Trid. S. 5 can. 3), weil nur eine Sünde, nämlich Adams Übertretung des Prüfungsgebotes, zur Sünde der Welt geworden ist. Nur diese Sünde vererbt sich. Hätte Eva allein gesündigt, so gäbe es keine Erbsünde (1, 2 qu. 81 a. 2 et 5). Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit (Röm. 5, 12). Diese eine Sünde ist nicht von anderer Art in diesem und von anderer Art in jenem Menschen.

2. Der Zahl nach ist die Erbsünde so oft vorhanden als es Erbsünder gibt. Omnibus inest unicuique proprium (Trid. l. c.). 1, 2 qu. 82 a. 2: In diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero.

II. Die Sünde Adams vererbt sich auf alle Menschen durch die natürliche Abstammung von ihm. De fide.

Trid. S. 5 can. 3: Propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium. Die neugeborenen Kinder bedürfen der Taufe, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt (can. 4). Revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione, per ipsum dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant (S. 6 cp. 3). Der Weg der Überleitung der Erbsünde ist also der der natürlichen Fortpflanzung. Jeder Nachkomme Adams empfängt auf diesem Wege die menschliche Natur und tritt so in die Erbschaft alles dessen ein, was mit ihr gegeben ist. Darum sind alle auf natürliche Weise erzeugten Kinder nicht nur rechtlich, sondern auch tatsächlich der Erbsünde verfallen. Auch die allerseligste Jungfrau Maria unterlag, weil sie durch natürliche Zeugung ins Dasein trat, dem debitum contrahendi peccatum originale, wurde aber durch ein einzigartiges Privileg vor der tatsächlichen Verstrickung in die Sünde bewahrt (ab omni originalis culpae labe praeservata immunis, Denz. 1641). Die Empfängnis Jesu Christi hingegen war eine übernatürliche, jungfräuliche; deswegen war er auch von jenem debitum frei.

Die Pelagianer nahmen diese katholische Lehre von der Fortpflanzung der Erbsünde zum Ausgangspunkte für Einwendungen gegen die Erbsünde überhaupt:

1. Da die Seele, die eigentliche Trägerin der Sündenschuld, nicht von den Eltern erzeugt, sondern unmittelbar von Gott in dem neu ent-

stehenden Menschenleibe erschaffen wird, so ist es unmöglich, die Fortpflanzung der Sünde Adams zu erklären, wenn man nicht Gott zum Urheber der Sünde in den einzelnen Menschen machen will. — Augustinus hat sich wegen dieser Schwierigkeit nicht zwischen dem Generatianismus und dem Kreatianismus entscheiden können (vgl. S. 106). Indes der Kreatianismus vermag recht wohl das Dasein einer sich vererbenden Sünde zu erklären, ohne Gott irgendwie als den Urheber der Sünde hinzustellen. Denn die Seele wird nicht erschaffen, um für sich allein zu bestehen, sondern sie ist kraft eines von Gott angeordneten Naturgesetzes bestimmt, mit dem Leibe vereinigt eine menschliche Natur zu bilden. Sie tritt somit notwendig sofort in den Geschlechtszusammenhang mit der gesamten Menschheit und mit dem Stammvater ein. Nur darauf, also nur auf etwas Gutes geht die Absicht Gottes in der Erschaffung der Seele. Daß der Eintritt in den Naturzusammenhang mit Adam auch den Eintritt in das peccatum naturae humanae bedeutet, ist ausschließlich die Wirkung der Sünde Adams, die die Natur der Gnade beraubt hat. Vgl. Thomas De malo qu. 4 a. 1; De pot. qu. 3 a. 9 ad 3.

2. Wenn die Sünde Adams durch die Zeugung auf die Frucht der Ehe übergeleitet würde, so müßte die Ehe als unerlaubt gelten. Nun ist aber die Ehe erlaubt. Also gibt es keine Erbsünde. — Gewiß ist die Ehe erlaubt und das Ziel der ehelichen Zeugung an sich gut: das Menschengeschlecht soll fortgepflanzt werden. Trotzdem kann die Erbsünde auf diesem Wege übergeleitet werden. Denn daß die Frucht in Sünde verstrickt wird, liegt außer dem objektiven Zwecke der Ehe und außer der Absicht der Eltern. Die Begierlichkeit in der Zeugung ist zwar ein Übel, aber es kann ein durchaus sittlich guter Gebrauch von ihr gemacht werden (Augustinus C. Iul. IV, 8, 49).

III. Die Hauptursache der Erbsünde ist die Sünde Adams, während die Zeugung sie nach Art einer werkzeuglichen Ursache bewirkt. Sententia communior.

1. Daß Gott nicht der Urheber der Erbsünde sein kann, ist selbstverständlich. Auch die einzelnen Eltern sind es nicht; denn sie sind bei der Zeugung oft frei von der Erbsünde und jeder anderen Sünde und sündhaften Absicht. Wenn ihr Zeugungsakt die Erbsünde überleitet, tragen sie keine Schuld daran. Die causa efficiens principalis der Erbsünde ist allein die Sünde Adams. Sie verursacht sie aber, da sie längst vorübergegangen und da sie überhaupt in bloßer Privation besteht, nicht durch eine physische Tätigkeit, sondern als moralische Ursache (causa efficiens moralis), indem sie für die Erbsünde den Grund gelegt hat. Vgl. Röm. 5, 15ff.; Augustinus De nupt. et concup. II, 26, 41 ff.; Thomas 1, 2 qu. 83 a. 1 ad 4; De malo qu. 4 a. 1.

2. Die Zeugung ist die causa instrumentalis für die Fortpflanzung der menschlichen Natur. Sie vermag aber im gegenwärtigen Zustande infolge der Sünde des Stammvaters nur eine gnadenentblößte Natur hervorzubringen. Da nun der Mangel der ursprünglichen Gnade die Erbsünde ausmacht, so ist die Zeugung die causa quasi instrumentalis ihrer Entstehung (Thomas ib.).

Augustinus und die älteren Scholastiker sahen einen Hauptgrund dafür, daß die natürliche Zeugung die Sünde Adams fortpflanzt, in der aktuellen Begierlichkeit (libido) bei der Zeugung. Thomas hingegen spricht ihr mit Recht jeden Einfluß darauf ab. Denn erstens würde auch bei einer etwaigen wunderbaren Verhütung der aktuellen Geschlechtslust die Fortpflanzung der Erbsünde dennoch erfolgen, und zweitens würde in statu naturae purae die Zeugung mit dieser Lust verbunden sein, ohne daß dadurch eine Sünde auf das Kind übertragen würde. Also bloß die natürliche Zeugung als solche, abgesehen von der aktuellen libido, ist causa quasi instrumentalis der Erbsünde. Die aktuelle Begierlichkeit ist nur ein Zeichen dessen, daß eine gnadenentblößte Natur fortgepflanzt wird (1, 2 qu. 81 a. 3; De malo qu. 4 a. 6 ad 16. 18).

Die von Luther, Calvin und Jansenius aufgestellte Behauptung, die Erbsünde werde durch die aktuelle Begierlichkeit im Zeugungsakte übergeleitet, ist demgemäß falsch. Über die Meinung des h. Augustinus vgl. Mausbach II, 162 ff.

IV. Die Sünde Adams wohnt allen Menschen als ihre eigene inne, weil Adam nach Gottes Anordnung in der Prüfung alle seine Nachkommen vertrat und seine Entscheidung so die Entscheidung aller wurde.

In diesem Punkte liegt hauptsächlich das Geheimnis der Erbsünde. Wie konnte Adams Schuld die unsrige werden? Wie kann der ererbten Sünde die Freiwilligkeit eigen sein, ohne welche eine Sünde nicht denkbar ist? Die Erbsünde ist dem Dogma zufolge wahre und eigentliche Sünde und wird uns nicht etwa bloß äußerlich zugerechnet, sondern wohnt jedem einzelnen als seine eigene Sünde inne. Folglich muß sie freiwillig sein. Aber in welchem Sinne ist sie es? Die Erbsünde ist kein förmlicher freier Willensakt des Erbsünders. Sie ist ja keine aktuelle Sünde, sondern eine aus einem sündhaften Akte sich ergebende bleibende Sündhaftigkeit. Sie ist daher freiwillig nur als Wirkung einer förmlichen freien Willenstat. Diese Willenstat ist aber nicht die des Erbsünders, da er ja nicht wirklich in Adam war, als dieser sündigte. Daher ist die Erbsünde für uns nur mittelbar freiwillig, nur durch den Willen Adams unseres Hauptes. So lehrt im Anschluß an Augustinus (z. B. Opus imperf. c. Iul. IV, 104) der h. Thomas 1, 2 qu. 81 a. 1: Actus unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum ... Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui

ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. In Sent. 2 d. 33 qu. 2 a. 1 ad 2: Inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario. Non est enim voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum.

Wie es nun möglich ist, daß wir durch Adams Willen wahrhaft Sünder werden konnten, können wir uns nur in etwa zum Verständnis bringen. Zur Erklärung dient

1. die natürliche Einheit des Menschengeschlechtes. Die menschliche Natur ist von Adam allen seinen Nachkommen mitgeteilt worden. Er faßte in gewissem Sinne die ganze Menschheit in sich. Alle waren in lumbis Adam (Augustinus Opus imp. c. Iul. I, 48). Dieser Geschlechtszusammenhang begründet ein natürliches Erbfolgerecht (propaginis naturalia iura, ib. VI, 22). Daher konnte unser physisches Haupt, unser natürlicher Stammvater, der auch schon von Natur, wie der Vater in der Familie, in etwa der soziale und moralische Vertreter aller war, in sehr angemessener Weise auch zum Stammvater und Vertreter des ganzen Geschlechts im Bereiche der Gnade bestellt werden;

2. die übernatürliche Gemeinschaft aller Menschen. Diese ist durch die Erhebung der Menschen in die übernatürliche Ordnung begründet. Gott hat von Anfang an allen das übernatürliche Ziel und die übernatürliche Gnade bestimmt. Die Gnadenordnung soll alle umschlingen in einer Einheit, die der der göttlichen Personen ähnlich ist (Joh. 17, 11. 21—23). Die Gnadenausstattung Adams sollte auch die seiner Nachkommen sein. Deswegen konnte sie ihm in höchst angemessener Weise so zuteil werden, daß sie sich auf alle vererben sollte, wenn er in der Prüfung treu bliebe, daß aber auch seine Schuld auf alle übergehen sollte, wenn er die Gnade durch Sünde verscherzte.

3. Daß Adam aber wirklich in der Prüfung die ganze Menschheit verireten hat und seine Sünde eine auf alle Nachkommen sich vererbende Natursünde war, ist nur durch eine freie Anordnung Gottes zu erklären, durch die er Natur und Gnade so in reale Beziehung zueinander gesetzt hat, daß sich mit der Natur die Gnade vererbte und der natürliche Stammvater auch der Stellvertreter in der Gnadenordnung war. Weil Adam uns infolge dieses Ratschlusses vertrat, hat seine Sünde in der ganzen menschlichen Natur den Mangel der ursprünglichen Heiligkeit verursacht, und dieser Mangel zieht jeden Inhaber der Natur vom ersten Augenblicke seines Daseins in die Schuld hinein, wie Anselm De conceptu virg. 23 sagt: Fecit persona peccatricem naturam ... Facit natura personas peccatrices, und ähnlich Thomas De malo qu. 4 a. 4 ad 5: In Adam persona corrumpit naturam, .. sed in homine, qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam. Vgl. In Sent. 2 d. 31 qu. 1 a. 1.

Unnötig ist es, diese Anordnung Gottes über unsere Stellvertretung durch Adam zu einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrage Gottes mit Adam zu stempeln. Ein Vertrag würde eine zweite Verpflichtung begründen, die zu der aus dem Prüfungsgebote sich ergebenden Verpflichtung noch hinzukäme. Aber eine solche Annahme ist nicht hinreichend begründet und kann uns den Sachverhalt nicht besser erklären, als jene Anordnung Gottes es tut. Bei Os. 6, 7 (Ipsi autem sicut Adam transgressi sunt pactum) ist „Vertrag" in einem weiteren Sinne zu verstehen.

Man sagt wohl, unser Wille sei von Gott in Adams Willen eingeschlossen oder an ihn gebunden worden, und dadurch sei seine Sünde unsere Sünde. Dies ist abzulehnen, wenn damit mehr als die erwähnte Anordnung Gottes ausgedrückt werden soll. Denn ebensowenig wie es möglich ist, daß alle Seelen in Adams Seele eingeschachtelt waren (so Leibniz, oben S. 106), ist ein physisches Eingeschlossensein oder Verschmolzensein aller Willen in Adams Willen denkbar, solange an der eigenen selbständigen Persönlichkeit der einzelnen Menschen festgehalten wird. Auch ein Gebundensein unserer Willen an den Willen Adams ist nicht denkbar, da ihnen das Dasein noch fehlte. Zudem käme man auf solche Weise zu lauter persönlichen aktuellen Sünden, die die Nachkommen Adams in Adam begangen hätten, während doch die Erbsünde eine Natursünde ist, an der gar keine persönliche Freiwilligkeit der Adamskinder beteiligt ist.

Ist aber dieser Ratschluß Gottes, daß die Sünde Adams die Sünde aller werden solle, mit der Gerechtigkeit vereinbar? Antwort: Gott hat die gesamte Anordnung über unsere Stellvertretung durch Adam zu unserem Besten getroffen. Wir sollten all die herrlichen Gaben des Urzustandes, die Adam empfing, zugleich mit der Natur von ihm erben, wenn er die Prüfung bestand, und Adam war nach Natur und Übernatur so vollkommen ausgestattet, daß er sie sehr leicht hätte bestehen können. Es war kaum zu befürchten, daß er und wir mit ihm der Sünde und ihren Folgen anheimfielen. Daher hat Gott nichts anderes angeordnet, als was jeder Mensch verständigerweise für sich hätte wählen müssen, wenn er in dieser Frage persönlich seine Zustimmung hätte geben oder verweigern können. – Außerdem war Gott entschlossen, der in die Menschheit eingedrungenen Sünde durch den größten Erweis seiner Erbarmung entgegenzuwirken. „Ehe das Gesetz der Erbsünde und Verdammnis ausgesprochen wird, war bereits das Gesetz der Wiederbegnadigung durch Christi Verdienst verkündigt." „Das Menschengeschlecht ward kraft der ersten Verheißung eher eine massa benedicta, als eine massa damnata kraft eigener Schuld. Röm. 11, 16" (Schell, Kath. Dogmatik II S. 327 f.).

Bartmann I[3] 301 ff.; Billuart diss. 6 a. 2—4; Gotti VI 227 ff.; Heinrich VI[2] 810 ff.; Pesch III[4] 174 ff.; Pohle I[7] 437 ff.; De Rubeis cp. 61 ff.; Salmant. disp. 14 dub. 2—6; disp. 15; Scheeben II 653 ff.; Mausbach, Die Ethik des h. Augustinus II 157 ff.; A. Scher, De universali propagatione originalis culpae. Rom 1895. Vgl. auch § 32 f.

§ 35.

Die Folgen der Erbsünde.

Wie Adam selbst durch seine Sünde „nach Leib und Seele zum Schlimmeren verändert worden ist“ (Trid. S. 5 can. 1, Denz. 788), so auch die Adamskinder (2. Synode von Orange 529, Denz. 174). Der Zustand ihres Stammvaters nach der Sünde ist im wesentlichen auf sie übergegangen, jedoch mit dem Unterschiede, daß sie, von persönlicher Versündigung frei, nicht zu den positiven Qualen der Hölle (poena sensus) verdammt zu werden verdienen. Diese Verschlimmerung an Leib und Seele wird von den Theologen in Anknüpfung an die Parabel von dem barmherzigen Samaritan (Luk. 10, 30) spoliatio in gratuitis et vulneratio in naturalibas genannt (1, 2 qu. 85 a. 1).

I. Der übernatürlichen Gaben und der Seligkeit des Himmels ist der Erbsünder völlig beraubt. De fide.

1. Der heiligmachenden Gnade ist er verlustig — in ihrem verschuldeten Mangel liegt ja das Wesen der Erbsünde. Der Verlust der Caritas und der eingegossenen sittlichen Tugenden sowie der sieben Gaben des Hl. Geistes ist damit verbunden. Aber auch jeder Anspruch auf aktuelle übernatürliche Gnaden zur Erreichung des übernatürlichen Endzieles ist ihm verloren gegangen. Nicht den geringsten Heilsakt könnte der Erbsünder vollbringen, wenn ihm nicht unser Erlöser Jesus Christus übernatürliche Gnade wieder verdient und zugewendet hätte. Als Gegenstand des göttlichen Zornes ist er der ewigen Ausschließung vom Himmel (poena damni) verfallen. So lehrt die Kirche: Adam hat die Heiligkeit und Gerechtigkeit auch für uns verloren (Trid. S. 5 can. 2). Die Seele des Erbsünders ist tot und ohne das Erlösungsverdienst Christi unfähig, sich aus der Sünde zu erheben (can. 2. 3). Sie wird von der Anschauung Gottes ausgeschlossen (vgl. Denz. 410. 464).

2. Dem Erbsünder sind auch die präternaturalen Gaben des Urzustandes zur Strafe entzogen worden, jene Gaben der Unversehrtheit, die die Kräfte der Natur in Gesundheit und vollkommener Ordnung untereinander erhielten und ihnen die ungestörte Leistungsfähigkeit sicherten. Infolge ihres Verlustes haben sich die der Menschennatur als solcher eigenen Gebrechen und Übel eingestellt, die Sterblichkeit, Krankheiten und Mühsale des Lebens und vor allem die unordentliche Begierlichkeit (Trid. S. 5 can. 2 et 5).

II. Die Natur des Erbsünders ist verwundet worden. De fide.

1. Diese Verwundung ist keine vollständige Zerstörung der Willensfreiheit und der Möglichkeit natürlicher religiöser Erkenntnis. De fide.

Nach der Lehre der Reformatoren sind die natürlichen Anlagen des Erbsünders für die Religion und Sittlichkeit vollständig vernichtet. Weder eine Wahrheitserkenntnis auf diesem Gebiete noch sittlich gute Handlungen sind ihm möglich. Die Willensfreiheit ist verloren gegangen. — Soweit es sich um den freien Willen handelt, hat das Tridentinum diese Irrlehre mit dem Anathem belegt. S. 6 can. 5 (Denz. 815): Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in ecclesiam, a. s. Die Möglichkeit religiöser natürlicher Erkenntnisse (Gotteserkenntnis) lehrt das Vatikanum S. 3 can. 1 de revel. (Denz. 1806). Sowohl die Offenbarung als auch die Vernunft zeigen klar die Verwerflichkeit jener reformatorischen Übertreibungen. Näheres in der Gnadenlehre § 7 und 8. Siehe auch Bd. I[5] 87ff.

2. Die Verwundung besteht in einer Schwächung und Verschlechterung natürlicher Kräfte. De fide.

Gegen die Semipelagianer, die nur die verderblichen Folgen für den Leib zugaben, hingegen den unversehrten Fortbestand der Freiheit der Seele nach der Sünde Adams behaupteten, erklärt das zweite Konzil von Orange can. 1 (Denz. 174), daß der Mensch ganz d. i. nach Leib und Seele verschlechtert sei. Auch nach Trid. S. 6 cp. 1 (Denz. 793) ist der freie Wille geschwächt und gebeugt (viribus attenuatum et inclinatum).

3. Mit dem h. Thomas 1, 2 qu. 85 a. 3 unterscheiden wir vier vulnera naturae, und zwar in den vier Seelenkräften, die der Sitz der Kardinaltugenden sind:

a) Vulnus ignorantiae im Verstande: er ist verdunkelt, vielfach behindert in dem Streben nach Wahrheit und erliegt leicht der Gefahr des Irrtums, besonders in religiös-sittlichen Fragen; diese Verwundung steht der Tugend der Klugheit entgegen.

b) Vulnus malitiae im freien Willen: er ist zum Bösen geneigt und der Versuchung zu ungerechtem Tun sehr zugänglich; diese Unordnung widerstreitet der Tugend der Gerechtigkeit.

c) Vulnus infirmitatis in der potentia irascibilis: das zornmütige Streben, das die Überwindung von besonderen, dem Guten entgegenstehenden Hindernissen zum Gegenstande hat, scheut die Anstrengung und den schweren Kampf, zu denen die Vernunft auffordert; dieses Gebrechen bildet den Gegensatz zu der Tapferkeit.

d) Vulnus concupiscentiae in der potentia concupiscibilis: das begehrliche Streben, das auf das sinnlich Angenehme

gerichtet ist, entzieht sich der Leitung der Vernunft, und macht sich gegen das Urteil der Vernunft geltend; dieses Übel steht der Tugend der Mäßigung entgegen.

4. Die Verwundung der Natur hat ihren nächsten Grund ausschließlich in dem Verluste der übernatürlichen Gaben des Urzustandes. Sententia probabilior.

a) Alle Theologen erkennen an, daß der Verlust der heiligmachenden Gnade nebst ihrer reichen Gefolgschaft an eingegossenen Tugenden und Gaben des Hl. Geistes sowie der Verlust der Gaben der Unversehrtheit unsere Natur verschlechtert und geschwächt hat. Im Vergleiche mit dem paradiesischen Zustande ist dadurch eine bedeutende Verschlimmerung auch in der Natur eingetreten. Das Aufleben der vorher gebundenen Begierlichkeit hat den freien Willen außerordentlich geschwächt und zieht ihn zum Bösen hin. Röm. 7, 15 ff. schildert die übergroße Macht dieses Gesetzes in unseren Gliedern, das dem Gesetze unseres Geistes widerstreitet und uns unter dem Gesetze der Sünde gefangen hält. Auch der Verstand hat hierdurch eine Verwundung erlitten, weil der mächtige Einfluß der Begierlichkeit das klare Urteil in sittlichen Fragen so stark behindert. Die niederen Kräfte empören sich gegen die Leitung der Vernunft.

b) Die meisten Theologen sprechen sich dafür aus, daß die Entziehung der übernatürlichen Gaben die einzige Ursache der Naturverwundung ist. Nur wenige, wie in neuerer Zeit Fr. Schmid, sind der Meinung, es sei eine weitere Verletzung hinzugetreten, durch die die Natur nicht bloß im Vergleich mit dem Zustande im Paradiese, sondern auch an sich verschlechtert und unter den Zustand der reinen Natur herabgedrückt sei. Letztere Ansicht ist minder wahrscheinlich. Denn

α) die in den Väterschriften und kirchlichen Lehrentscheidungen gebrauchten Ausdrücke vulneratio et corruptio naturae, commutatio corporis et animae in deterius, attenuatio et inclinatio liberi arbitrii fordern keine Schwächung und Verletzung der natürlichen Kräfte in sich selbst. Sie besagen keineswegs, daß die ignorantia, malitia usw. im Zustande der gefallenen Natur größer ist, als sie in statu naturae purae sein würde, sondern nur daß die gefallene Natur im Vergleich mit der natura integra et elevata des Urzustandes verwundet, verschlechtert, geschwächt ist. Nur dieses Verhältnis zum Urzustande hat auch Thomas im Auge, wenn er von der Verminderung der bona naturalia spricht (1, 2 qu. 85 a. 1 et 3; In Sent. 2 d. 30 qu. 1 a. 1 ad 3).

β) Zwar kann wiederholtes Sündigen einen bösen Habitus bewirken und so die natürliche Kraft zum Guten herabsetzen (1, 2 qu. 51 a. 2 et 3). Aber wie sollte jene einzige sündhafte Handlung Adams, selbst bei außerordentlicher Intensität, diese Wirkung haben? Nicht einmal in Adam selbst kann seine Sünde eine solche dauernde Verletzung der natürlichen Kräfte erklären, um wieviel weniger in seinen Nachkommen durch alle Geschlechter.

Es wird also festzuhalten sein, daß die natürlichen Kräfte des gefallenen Menschen durch die Erbsünde nicht geringer geworden sind, als sie in statu naturae purae sein würden. Wenn wir trotzdem den Zustand der gefallenen Natur (von der Erlösung durch Christus abgesehen) unter den Zustand der reinen Natur stellen, so tun wir es mit Rücksicht darauf, daß in ersterem die reicheren göttlichen Beistände der natürlichen Ordnung fehlen würden, die wir in dem letzteren Zustande voraussetzen dürfen (S. 125). Ziehen wir aber die Erlösung durch Jesus Christus in Betracht, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der status naturae lapsae infolge dieses höchsten Erweises der Barmherzigkeit Gottes dem status naturae purae unvergleichlich vorzuziehen ist.

Bartmann I[3] 303 ff.; Billuart diss. 7 a. 6; Gloßner I 2, 339 ff.; Gonet Tract. VIII disp. 4 a. 3; Heinrich VI[2] 821 ff.; Van Noort[2] 181 ff.; Pesch III[4] 183 ff.; Pohle I[7] 441 ff.; De Rubeis cp. 72 ff.; Scheeben II 664 ff.; P. M. Schaff, S. Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue: Revue des sciences philos. et théol. 1913, 71 ff.; Fr. Schmid, Quaestiones selectae. Paderborn 1891, 239 ff.: De natura lapsa in comparatione ad naturam puram.

Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus.

Literatur: L. Billot, De Verbo incarnato. 4. Aufl. Rom. 1904; C. R. Billuart, Summa S. Thomae. Tract. de incarnatione (14. u. 15. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758), Tract. de mysteriis Christi (20. Bd. 1760); C. Van Crombrugghe, De Verbo incarnato. Gent 1909; H. Felder, Jesus Christus. 1. Bd. 2. Aufl. Paderborn 1920, 2. Bd. 1914; J. B. Franzelin, De Verbo incarnato. 6. Aufl. Rom. 1910; J. B. Gonet, Clypeus theologiae Thomisticae. De incarnatione (5. Bd. der Pariser Ausgabe 1876); V. L. Gotti, Theologia scholastico-dogmatica. 12. Bd. Bologna 1732; C. Gutberlet, Der Gottmensch Jesus Christus. Regensburg 1913; Th. Holtzclau, De Deo Verbo incarnato (Theol. Wirceburgensis 2. Bd.). Paris 1853; E. Hugon, Le mystère de l'Incarnation. Paris 1913; Jesus Christus. Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg i. Br. 1908. 2. Aufl. 1911; Johannes a S. Thoma, Cursus theologicus (8. Bd. der Pariser Ausgabe 1886); J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit. 3. Bd. Münster 1870; M. Lepin, Christologie. Paris 1908; St. C. Minjard, L'Homme-Dieu. 2 Bde. Paris 1898 f.; J. Muncunil, De Verbi divini incarnatione. Madrid 1904; G. Van Noort, De Deo Redemptore. 2. Aufl. Amsterdam 1910; J. H. Oswald, Die Erlösung in Christo Jesu. 2 Bde. 2. Aufl. Paderborn 1887; D. Petavius, Dogmata theologica (5.—7. Bd. der Pariser Ausgabe 1866 f.); Collegii Salmanticensis Cursus theologicus. Tract. de incarnatione (13.—16. Bd. der Pariser Ausgabe 1878); C. v. Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Freiburg 1870; F. A. Stentrup, Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato. P. I. Christologia. 2 Bde. Innsbruck 1862; L. Thomassinus, Dogmata theologica (3. u. 4. Bd. der Pariser Ausgabe 1866. 1868). — Außerdem die Lehrbücher Bd. I[5] 85 f.

Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ed. F. Diekamp. Münster 1907; E. Dorsch, Die Gottheit Jesu bei Clemens von Rom: Zeitschr. für kath. Theol. 1902, 466 ff. 701 ff.; Montagne, La doctrine de S. Clément de Rome sur la personne et l'oeuvre du Christ: Revue Thom. 1905. 1906; M. Rackl, Die Christologie des h. Ignatius. Freiburg 1914; W. Scherer, Zur Christologie des Hermas: Katholik 1905 II, 321 ff.; A. L. Feder, Justins Lehre von Jesus Christus. Freiburg 1906; Knittel, Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes: Theol. Quartalschr. 1872, 97 ff.; L. Atzberger, Die Logoslehre des h. Athanasius. München 1880; G. A. Pell, Die Lehre des h. Athanasius von Sünde und Erlösung. Passau 1888; H. Sträter, Die Erlösungslehre des h. Athanasius. Freiburg 1894; G. Voisin, La doctrine christologique de S. Athanase: Revue

d'hist. eccl. 1900, 226 ff.; E. Weigl, Untersuchungen zur Christologie des h. Athanasius. Paderborn 1914; Baltzer, Die Christologie des h. Hilarius. (Progr.) Rottweil 1889; C. van Crombrugghe, La doctrine christologique et sotériologique de s. Augustin: Revue d'hist. eccl. 1904, 237 ff. 477 ff.; A. Rehrmann, Die Christologie des h. Cyrillus von Alex. Hildesheim 1902; A. Bertram, Theodoreti ep. Cyrensis doctrina christologica. Hildesheim 1883; Ph. Kuhn, Die Christologie Leos I. Würzburg 1894; H. Straubinger, Die Christologie des h. Maximus Confessor. Bonn 1906; B. Schwalm, Le Christ d'après S. Thomas d'Aq. Paris 1910; A. Villard, L'Incarnation d'après S. Thomas d'Aq. Paris 1908. — Weitere Literatur am Schluß der §§.

Das allgemeine Verderben, das durch die Sünde Adams über die Menschheit gekommen war, gab der unendlichen Barmherzigkeit Gottes den Anlaß zu der herrlichsten aller seiner Offenbarungen nach außen, zu der Erscheinung des eingeborenen Gottessohnes im Fleische. Um das Menschengeschlecht in der vollkommensten Weise aus Schuld und Strafe zu erlösen und zu der ursprünglichen Gerechtigkeit zurückzuführen, ist der Sohn Gottes Mensch geworden und hat durch sein Leiden und Sterben das Erlösungswerk vollbracht. Die dogmatischen Lehren von der Person des Erlösers (Christologie) und von seinem Werke (Soteriologie) bilden den Hauptinhalt des jetzt folgenden Teiles der Dogmatik. Es empfiehlt sich aber, diesen beiden Abschnitten einige Erörterungen über den ewigen Ratschluß der Erlösung und der Menschwerdung sowie über die Vorbereitung der Menschheit auf die Ankunft des Erlösers vorauszuschicken, und am Schluß die mit der Christologie und Soteriologie aufs engste zusammenhängende Mariologie, die Lehre von der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria beizufügen.

1. Abschnitt.

Der göttliche Ratschluß der Erlösung und Menschwerdung und ihre Vorbereitung.

§ 1.

Die Erlösungsbedürftigkeit der gefallenen Menschen und der Ratschluß der Erlösung.

„Erlösung" bedeutet im weiteren Sinne die Befreiung von einem Übel. In der Sprache der Offenbarung bezeichnet das Wort die Errettung aus jenem Verderben, dem die Menschheit durch die Sünde Adams verfallen ist, die Loskaufung (redemptio, *λύτρωσις, ἐξαγόρασις*) aus der Knechtschaft der Sünde, des Todes und des Teufels, die Rettung (salvatio, *σωτηρία*), Befreiung (liberatio, *ἐλευθέρωσις*) von der Schuld und ihren Folgen. Doch erschöpfen diese negativen Bestimmungen nicht den christlichen

Erlösungsbegriff: die Erlösung befreit nicht nur von Schuld und Strafe, sondern gewährt auch die übernatürliche Heiligkeit, die göttliche Liebe und Freundschaft. Sie ist die **Wiederherstellung** (restitutio, reparatio, *ἀνακαίνωσις*) des ursprünglichen Gnadenverhältnisses zu Gott, die vollständige **Aussöhnung** (reconciliatio, *καταλλαξις*) mit ihm.

I. Der Mensch konnte sich nach der Sünde Adams nicht durch eigene Kraft von dem Falle erheben, nur Gott konnte ihn erlösen. De fide.

Die unbedingte Erlösungsbedürftigkeit der gefallenen Menschheit gehört zu den **Grunddogmen** des Christentums. Kein Mensch, so erklärt insbesondere das Konzil von **Trient**, kann durch seine Werke allein zur Rechtfertigung gelangen. Weder der Heide vermag es durch die Kraft der menschlichen Natur noch der Jude durch den Buchstaben des mosaischen Gesetzes. Nur von der Erbarmung Gottes kann die Wiederaussöhnung mit ihm erhofft werden (S. 5 can. 3, S. 6 cp. 1 und can. 1, Denz. 790. 794. 811).

1. **Hl. Schrift.** – Durch den Ungehorsam Adams sind alle Menschen Sünder geworden, seine Sünde gereicht allen zur Verdammnis (Röm. 5, 12 ff., oben S. 132 f.). Nur aus Gnade, nicht aus Werken werden sie gerettet (Röm. 3, 22; Eph. 2, 8 ff. usw.). — Die Gnadenlehre § 9 ff. wird den biblischen Nachweis führen, daß der Mensch, um selig zu werden, unbedingt der Gnade bedarf.

2. **Tradition.** – Es ist die einmütige Lehre der Väter, daß ohne Gottes gnädige Erbarmung Adam mit seiner ganzen Nachkommenschaft auf ewig verloren gegangen wäre. So schreibt Irenäus Adv. haer. III, 21, 2: Ipse Dominus erat, qui salvabat eos, quia per semetipsos non habebant salvari. Cyrill von Jerusalem Cat. 12, 7: „Gewaltig groß war die Wunde der Menschheit . . . Wir konnten das Übel nicht wieder gutmachen. Dein Wiederaufrichter (*διορθωτής*) mußte helfen." Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 51: „Es wäre unmöglich, dem Tode zu entgehen, wenn Gott nicht die Rettung spendete." Augustinus Enarr. in Ps. 129, 12: Israel vendere se potuit et fieri venumdatus sub peccato, redimere se ab iniquitatibus non potest.

3. **Innere Gründe:**

a) Die schwere Sünde erfordert ihrer Natur nach eine **unendliche Sühne**, weil sie eine **unendliche Beleidigung Gottes** ist. Nun ist aber die Sünde Adams, die auf alle Menschen überging, ohne Zweifel eine schwere Sünde (vgl. S. 136). Die Pflicht unendlicher Sühne lastet also auf der Menschheit und kann nur gehoben werden, wenn Gott auf die Genugtuung verzichtet oder wenn einer, der zu einer unendlichen Sühneleistung befähigt ist, sie für die Menschen

Gott darbietet. Ein bloßes Geschöpf ist zu solcher Leistung einfachhin außerstande.

Inwiefern die **schwere Sünde** etwas Unendliches an sich trägt, erklärt der h. Thomas 3 qu. 1 a. 2 ad 2; In Sent. 3 d. 20 qu. 1 a. 2; De verit. qu. 28 a. 2 u. ö. Sie ist **secundum quid unendlich**

1. **als Beleidigung Gottes.** Zwar ist die Sünde als Tat des Geschöpfes (von den Späteren offensa Dei activa genannt) endlich. Aber Gott wird dadurch, daß der Todsünder ihn als Endziel vollständig aufgibt und ein geschaffenes Ding ihm vorzieht, in Wahrheit verachtet und beleidigt (**offensa Dei passiva**), und weil die Größe einer Beleidigung mit der Würde des Beleidigten wächst, so ist diese Beleidigung und Ehrenkränkung Gottes, eben weil sie gegen den unendlichen Gott gerichtet ist, eine unendliche. Der **läßlichen** Sünde ist diese Unendlichkeit nicht eigen, weil Gott in ihr nicht als das Endziel aufgegeben, sondern festgehalten, und nur die einzelne Handlung nicht der Pflicht gemäß auf Gott hingeordnet wird.

2. Die Todsünde ist auch insofern unendlich, als sie uns **des Besitzes Gottes**, des unendlichen Gutes, **verlustig** macht.

3. Der Sünde Adams kommt zudem noch eine Unendlichkeit deswegen zu, weil sie die **menschliche Natur verdorben** hat, die Inhaber dieser Natur aber **ins Unendliche vermehrt** werden können.

Wie könnte ein Mensch oder selbst ein Engel dieses Übel wieder gutmachen? Nur von Gott kann die Erlösung erhofft werden.

b) **Die schwere Sünde, auch die Erbsünde, ist der Tod der Seele** (Trid. S. 5 can. 2, Denz. 789). Der Tote kann aber unmöglich aus sich wieder zum Leben gelangen. Zwar sind dem Menschen im Zustande des geistlichen Todes die natürlichen Kräfte geblieben. Jedoch deren Leistungen stehen außer allem Verhältnis zum Gnadenleben und zum ewigen Heile, sie haben nicht den geringsten Heilswert. Darum kann der gefallene Mensch ohne Gottes gnädiges Erbarmen das übernatürliche Leben nicht wiedererlangen.

Der moderne Monismus empfiehlt die unchristliche Lehre von der **Selbsterlösung** (**Autosoterie**). Besonders Ed. von Hartmann hat sie im Anschluß an buddhistische Vorstellungen entwickelt. Die ganze Erlösung vollziehe sich in jedem Einzelmenschen, entstehe in ihm und komme in ihm zum Abschluß, ohne daß ein anderer sie irgendwie zu ergänzen brauche. Die Sünde habe das quälende Gefühl der Schuld zur Folge und dieses rufe die Sehnsucht nach Erlösung wach. Indem sich nun der Sünder mit Bewußtsein von seiner unseligen Tat abwende und an die sittliche Weltordnung hingebe, werde er zu einer neuen geistig-sittlichen Persönlichkeit, er wisse sich mit dem, der die Sünde begangen, nicht mehr psychologisch identisch und darum auch nicht sittlich verantwortlich für jene Tat. Die Schuld sei ausgelöscht und der Mensch mit Gott versöhnt. – Daß diese Auffassung von der Erlösung ungenügend ist, liegt auf der Hand. Sie ist es schon aus dem Grunde, weil der Monismus Gott und Mensch in eins setzt. Gott selbst und Gott allein ist es demnach, der in dem Menschen denkt und will. Eine sittliche Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott, Schuld und Schuldgefühl kann es darum folgerichtig nicht geben. Zudem fehlt in der angeblichen Selbsterlösung die Sühne für die Sünde. Ohne Sühne aber

keine Vergebung, es sei denn, daß Gott die Sünde ungesühnt erläßt; aber dann ist die Erlösung keine Selbsterlösung mehr. Der richtige Gedanke, daß der Sünder durch eigene Tätigkeit mit Gott ausgesöhnt werden soll, kommt auch in der katholischen Erlösungslehre zur Ausprägung, da der Mensch mit Gottes Bekehrungsgnade mitwirken und sich auf die Rechtfertigung vorbereiten muß. Es ist eine wahre Selbstheiligung, die unser Glaube fordert. Nur kann der Mensch sie nicht aus sich allein, sondern nur mit der Gnade Gottes wirken. So sind in der katholischen Lehre Autosoterie und Heterosoterie innig und harmonisch verbunden.

II. Gott hat die Erlösung der Menschen von Ewigkeit her beschlossen und in der Zeit zur Ausführung gebracht. De fide.

Die Tatsache der Erlösung kommt in allen Glaubensbekenntnissen der Kirche zum Ausdruck. Auch das Tridentinum S. 6 cp. 2 (Denz. 794) hebt sie nachdrücklich hervor. Sie kann nur auf einem ewigen Ratschlusse Gottes beruhen.

Die Quellen der Offenbarung enthalten zahllose Zeugnisse für diese Grundlehre des christlichen Glaubens, und die Offenbarungstatsache selbst ist schon der klarste Beweis. Auf den ewigen Ratschluß weisen insbesondere Eph. 1, 4 ff.; 3, 9 ff.; Kol. 1, 26 hin.

Die Möglichkeit der Erlösung ist mit ihrer Wirklichkeit von selbst gegeben. Weder auf seiten Gottes noch auf seiten des Menschen besteht ein Hindernis. Denn Gottes Gerechtigkeit schließt die Offenbarung seiner Barmherzigkeit nicht aus; in seinem Wesen liegt keine Notwendigkeit, der Sünde gegenüber seine Strafgerechtigkeit ausschließlich walten zu lassen. Der Mensch aber ist durch die Sünde für die Erlösung nicht unempfänglich geworden. Die Kirche hat die manichäische Vorstellung von der völligen Unerlösbarkeit eines Teiles der Menschen stets zurückgewiesen. Thomas Comp. theol. 205: Talis est hominis conditio, quamdiu in hac mortali vita vivit, quod sicut nec confirmatur in bono immobiliter, ita nec immobiliter obstinatur in malo. Pertinet igitur hoc ad conditionem humanae naturae, ut ab infectione peccati possit purgari.

Auch die Angemessenheit der Erlösung ist in ihrer Tatsächlichkeit schon eingeschlossen. Sie läßt sich begründen (Thomas In Sent. 3 d. 20 qu. 1 a. 1; vgl. d. 1 qu. 1 a. 2):

a) aus der Güte Gottes, der es entspricht, dort Gutes zu wirken, wo Empfänglichkeit und ein so großes Bedürfnis dafür vorhanden sind. Gott hat sich freilich der gefallenen Engel nicht erbarmt; aber ihre Sünde war auch schwerer, die Natur der Menschen schwächer und der Reue und Buße zugänglicher; auch war nur ein Teil der Engel, nicht wie bei den Menschen ihre ganze Natur gefallen; und die Nachkommen Adams sind Sünder nicht durch ihre persönliche Verschuldung, sondern durch den Willen ihres Stammvaters;

b) aus der Stellung des Menschen im Weltall. Der Mensch ist der nächste Endzweck der niederen Schöpfung und das Bindeglied der geistigen und sinnlichen Welt. Er gehört also in besonderem Maße zu der Vollkommenheit des Alls, und daher war es angemessen, nicht die ganze Menschheit dem ewigen Verderben zu überliefern;

c) aus der Art des Falles, da der Mensch der Verführungskunst eines anderen zum Opfer fiel. Dies empfahl ihn der besonderen Milde Gottes, und es entsprach Gottes unendlicher Hoheit und Heiligkeit, daß die List des Verführers zuschanden gemacht werde.

III. Für Gott bestand keine Notwendigkeit, die Menschen zu erlösen. Er hat den Ratschluß der Erlösung aus freiester Erbarmung gefaßt.

1. Hl. Schrift. – Eph. 1, 7. 9: In quo (Christo) habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum secundum divitias gratiae eius, . . . ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae secundum beneplacitum eius. Eph. 2, 4 f.: Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cuius gratia salvati estis. Röm. 9, 16: Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. V. 18: Cuius vult, miseretur. 2 Tim. 1, 9: Qui nos liberavit et vocavit vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum et gratiam. Röm. 3, 23 f.; Kol. 1, 12 ff.; Tit. 2, 11; 3, 4 f.; 1 Petr. 1, 3 ff.; 1 Joh. 4, 9.

2. Tradition. – Die Väter heben die Freiheit des göttlichen Erbarmens in unserer Erlösung ebenso entschieden hervor, z. B. Ep. ad Diogn. 7—9; Gregor von Nyssa In psalmos I, 8: De anima et resurr. (Migne P. gr. 46, 96 f.). Sie betonen auch, daß Gott, ohne ungerecht zu handeln, die ganze Menschheit wegen der Sünde für immer hätte vom Himmel ausschließen können. So Augustinus Enchir. 99; De nat. et gr. 5, 5.

3. Innere Gründe:

a) Gott war es dem Menschen nicht schuldig, ihn wiederherzustellen. Der Mensch hat aus sich nicht den geringsten Anspruch auf die Gnade. War es schon ein Erweis völlig unverdienten Wohlwollens, daß Gott die Stammeltern in Heiligkeit und Gerechtigkeit erschuf, so bekundet sich seine freie Erbarmung um so mehr in der Wiederherstellung des durch schwere Schuld verlorenen Gnadenstandes.

b) Ebensowenig schuldete Gott es sich selber, sich des gefallenen Menschen zu erbarmen. Nur dies ist Gott sich selber schuldig, alles, was in der Welt geschieht, so zu ordnen, daß es ihn verherrlicht. Darum muß er auch die Sünde, wenn er sie zulassen will, auf seine Verherrlichung hinordnen. Aber der Weg, den Gott wirklich gewählt hat, der Weg des Erbarmens, ist keineswegs der einzige, der zu diesem Ziele führen konnte. Auch die ewige Verwerfung der sündigen Menschheit, die Ausübung strenger Gerechtig-

keit an ihr würde Gott als den heiligen Schützer der sittlichen Ordnung wahrhaft verherrlicht haben.

Man darf also daraus, daß Gott notwendig von seinen Geschöpfen verherrlicht werden muß, keine eigentliche Notwendigkeit der Erlösung (necessitas antecedens decretum divinum) ableiten, als ob ihm, wenn er die ganze Menschheit für immer verstoßen hätte, die Ehre, die er verlangen muß, nicht bereitet würde. Ohne Zweifel würde ihn die gerechte Bestrafung der Sünde verherrlichen. Aber der Erlösung kommt eine sehr hohe Angemessenheit zu, weil sie nicht bloß Gottes Gerechtigkeit, sondern auch viele andere seiner Vollkommenheiten in einer Weise offenbart, die ihn im denkbar höchsten Maße verherrlicht. Allem Anscheine nach hat der h. Athanasius De inc. Verbi 6, wenn er eine „Notwendigkeit" der Erlösung für die Ehre Gottes behauptet, nichts weiter als diese größte Angemessenheit lehren wollen. Der h. Anselm Cur Deus homo II, 4, 1 f., der sich ebenfalls für die „Notwendigkeit" der Erlösung auf die notwendige Verherrlichung Gottes beruft, denkt wohl an eine Notwendigkeit, die Gott sich selbst mit freiem Willen auferlegt hat, indem er trotz der Sünde, die er voraussah, von Ewigkeit beschlossen hat, dem Menschen die Erreichung der himmlischen Seligkeit zu ermöglichen (II, 5, 1 ff.). Dann war es nämlich, als die Sünde wirklich geschah, für Gott eine Notwendigkeit (necessitas consequens), sich der Menschheit zu erbarmen.

Eine eigentliche Notwendigkeit der Erlösung ergibt sich auch nicht daraus, daß bei der Verstoßung Adams und aller seiner Nachkommen die Zahl der Auserwählten unvollständig geblieben wäre. Wenn Anselm I, 16–19 diesen Grund anführt, so wird er sich schwerlich verhehlt haben, daß Gott die Lücke in der Zahl der Prädestinierten durch die Erschaffung anderer, nichtadamitischer Menschen oder sonstiger Vernunftwesen leicht hätte ergänzen können. Sein Gedanke scheint zu sein, daß der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, die Gott mit freiestem Willen in unendlicher Weisheit festgesetzt hat, die Verwerfung aller Menschen nicht entsprechen würde, also wiederum eine bloße necessitas consequens (II, 17, 1 ff.).

Hermes († 1831) nahm an, Gott sei durch seine unendliche Güte und Liebe genötigt gewesen, sich der Menschen zu erbarmen. Auch dies ist unhaltbar. Seine Selbstliebe nötigt ihn nur, in allem seine Verherrlichung zu bezwecken. Seine Liebe und Güte gegen die Geschöpfe macht es aber nur notwendig, daß er ihnen die ihrer Natur entsprechende Fürsorge, also Wohltaten der natürlichen Ordnung angedeihen läßt (Thomas 1 qu. 21 a. 1 ad 3). Sie in eine höhere Ordnung zu erheben oder gar nach dem Falle wiederherzustellen, verlangt seine Güte nicht mit Notwendigkeit. Andernfalls würde ihn seine Güte auch nötigen, jeden Menschen nach jeder Sünde wiederaufzurichten; er würde so in eine unwürdige Abhängigkeit von dem Sünder geraten.

Bartmann I³ 311 ff.; Heinrich-Gutberlet VII 14 ff.; Kleutgen III 336 ff.; Van Noort² 1 ff.; Salmant. disp. 1 dub. 1—5; Scheeben II 668 ff.; B. Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi. Paderborn 1891, 15 ff. 178 ff.; J. Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung. Leipzig 1903; G. Pell, Das Dogma von der Sünde und Erlösung im Lichte der Vernunft. Regensburg 1886; F. Sawicki, Ed. v. Hartmanns Autosoterie und die christliche Heterosoterie: Katholik 1903 I 1 ff. 135 ff.

§ 2.

Der Ratschluß der Menschwerdung und ihre Erkennbarkeit.

Die Menschwerdung (incarnatio, *ἐνανθρώπησις, σάρκωσις*) des Sohnes Gottes ist die Aufnahme einer menschlichen Natur in die Einheit seiner Person. Sie ist das Mittel, durch das Gott die Erlösung der Menschen zu vollziehen beschlossen hat.

I. Nach dem Ratschlusse Gottes ist die Erlösung der Menschen durch seinen menschgewordenen Sohn vollzogen worden. De fide.

Alle Glaubenssymbole der Kirche verkündigen diese Wahrheit. Unzählige Aussprüche der Hl. Schrift und Überlieferung bezeugen sie. Der 2. und 3. Abschnitt wird den näheren Nachweis bringen.

Für den Glauben ergibt sich aus diesem Dogma ohne weiteres auch die Möglichkeit der Inkarnation. Doch ist zu fragen, ob und inwieweit sie auch Gegenstand der bloßen Vernunfterkenntnis ist.

II. Daß Gott Mensch geworden ist, ist ein Glaubensgeheimnis im vollen Sinne (mysterium strictum) d. h. die bloße Vernunft ist weder imstande es ohne die Offenbarung überhaupt zu erkennen noch kann sie es nach der Offenbarung positiv als möglich beweisen.

a) Hl. Schrift. – Der Apostel nennt die Inkarnation ein „von Urzeiten in Gott verborgenes Geheimnis", das uns erst durch die Offenbarung bekannt geworden ist (Eph. 3, 9; Kol. 1, 26). Gerade auch mit Bezug auf die Menschwerdung spricht er 1 Kor. 2, 7–11 von der Weisheit im Geheimnisse, die verborgen ist, die nur von dem Geiste Gottes selber erforscht und darum nur denen bekannt wird, denen er sie mitteilt.

b) Tradition. – Auch die Väter lehren dasselbe. Weder ein Vernunftbeweis noch ein Beispiel könne für dieses Geheimnis beigebracht werden, sagt Augustinus Ep. 137, 2, 8, Worte, die das elfte Konzil von Toledo 675 (Denz. 282) feierlich wiederholt hat. Vgl. auch Gregor von Nyssa Orat. cat. 11; Cyrill von Alex. De recta fide ad Theodos. 23; Leo d. Gr. Sermo 29, 1 usw.

c) Innerer Grund. – Die bloße Vernunft ist nur solcher Erkenntnisse fähig, die die natürliche Ordnung nicht übersteigen. Die Inkarnation ist aber in sich übernatürlich und steht mit keiner natürlichen Ursache oder Wirkung in solcher Verbindung, daß sie aus dieser erschlossen werden könnte.

Zwar erkennt die Vernunft, daß Gott allmächtig ist und daher Übernatürliches wirken kann. Allein um daraus auf die Möglichkeit der Inkarnation schließen zu können, müßte die Vernunft weiter zu zeigen imstande

sein, daß die Menschwerdung Gottes keinen inneren Widerspruch enthält. Dazu genügt es aber nicht, bloß alle wirklich vorgebrachten Gegenbeweise zu entkräften, sondern es muß bewiesen werden, daß überhaupt kein innerer Widerspruch in der Menschwerdung Gottes vorliegt, daß also die Aufnahme einer menschlichen Natur in die Einheit einer göttlichen Person zweifellos möglich ist. Dieser Beweis ist uns unmöglich. Nur wer Gott unmittelbar sieht und die ganze Vollkommenheit der göttlichen Person schaut, kann mit Sicherheit erkennen, daß die persönliche Vereinigung des unendlichen Gottes mit einer endlichen Natur nicht unvollziehbar ist.

III. Wenngleich die Vernunft also außerstande ist, mit ihren eigenen Mitteln die Möglichkeit der Inkarnation positiv zu beweisen, so vermag sie doch zu zeigen, daß alle Einwendungen, die der Unglaube gegen dieses Geheimnis vorbringt, keine zwingende Kraft haben.

Die wichtigsten Einwürfe sind diese:

a) Man weist darauf hin, daß der Sohn Gottes in der Menschwerdung etwas geworden sei, was er vorher nicht war; jede Veränderung aber widerspreche dem Wesen Gottes. — Dem ist entgegenzuhalten, daß die Inkarnation zwar eine reale Beziehung zwischen Gott und einem Geschöpfe begründet, eine reale Beziehung aber nicht notwendig eine Veränderung beider zueinander in Beziehung tretender Wesen fordert. Wie die schöpferische, erhaltende, regierende Tätigkeit Gottes eine Beziehung verursacht, die nur in den Geschöpfen real ist, so liegt auch die Veränderung, die mit der göttlichen Menschwerdung gegeben ist, ausschließlich auf seiten der menschlichen Natur. Diese erfährt durch die Aufnahme in die Person des göttlichen Logos die höchste Erhebung und Vollendung, während der Logos ganz derselbe bleibt (Thomas In Sent. 3 d. 1 qu. 1 a. 1 ad 1). Ein endliches Wesen würde durch die Hinzunahme einer neuen Natur, wenn sie ihm überhaupt möglich wäre, eine reale Veränderung erfahren. Aber bei dem unendlichen Gott kann man nur von einer gewissen virtuellen Veränderung sprechen, indem er ohne Veränderung seiner selbst in der Annahme der menschlichen Natur das leistet, was ein endliches Wesen nur unter realer Veränderung seiner selbst wirken könnte.

b) Man verstärkt den Einwand mit der Bemerkung, daß in der Menschwerdung die menschliche Natur in die Personeinheit mit dem Sohne Gottes eingehe, während es bei der Erschaffung, Erhaltung usw. nicht zu einer Vereinigung dieser Art komme. Also die Inkarnation füge eine neue Realität zum Sohne Gottes hinzu. Das sei aber ein Gegensatz wie zu der Unveränderlichkeit, so auch zu der unendlichen Vollkommenheit Gottes. — Es ist richtig, daß zu der Vollkommenheit des Unendlichen nichts hinzugefügt werden kann. Cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio (3 qu. 3 a. 1 ad 1). Gott ist der Inbegriff alles Guten. Tota ratio bonitatis omnium bonorum est in Deo, unde et ipse dicitur omne bonum (In Sent. 3 d. 6 qu. 2 a. 3 ad 1). Geht also der unendliche Gott eine Vereinigung mit einem endlichen Wesen ein, so kann er, der alles Gute der endlichen Welt virtuell und in höchster Steigerung in sich hat, dadurch keinen Zuwachs an Vollkommenheit erfahren; er will Vollkommenheit mitteilen, nicht erwerben (ib. d. 1 qu. 1 a. 1 ad 2).

c) Die Gegner versichern, der unendliche Abstand zwischen Gottheit und Menschheit mache die Inkarnation unmöglich. — Allein es ist durchaus keine Vorbedingung der Inkarnation, daß die Menschheit zu Gott in einem Größenverhältnisse (proportio mensurationis) stehe, wie es zwischen meßbaren Dingen vorhanden ist. Es genügt ein Ordnungsverhältnis (proportio ordinis), welches darin besteht, daß Gott eine menschliche Natur annehmen und diese Natur von Gott angenommen werden kann. Die Menschheit ihrerseits braucht also nur das passive Vermögen (die potentia oboedientialis) zu besitzen, jene göttliche Einwirkung aufzunehmen, durch die sie mit der Person des Logos vereinigt wird (ib. ad 3). Für Gott aber bildet seine Unendlichkeit so wenig ein Hindernis der Inkarnation, daß vielmehr gerade diese Eigenschaft es leichter verständlich macht, daß er zu seiner eigenen Natur noch eine endliche Natur in die Personeinheit aufnehmen und sie aufs höchste vollenden konnte (3 qu. 3 a. 1 ad 2).

d) Man findet eine unziemliche Verstümmelung der menschlichen Natur darin, wenn ihr Höchstes und Bestes, die eigene menschliche Persönlichkeit ihr vorenthalten werde. — Dieser Einwurf ist ebenfalls zurückzuweisen. Denn die Menschwerdung erfüllt vielmehr ein natürliches Streben der menschlichen Natur in der allervollkommensten Weise. Unsere Natur besitzt das natürliche Verlangen, in Gott und durch Gott ihre letzte Vollendung zu erhalten. Die denkbar höchste übernatürliche Vollendung ist es aber, daß sie dem Sohne Gottes persönlich eigen wird und an seinem eigenen persönlichen Sein realiter teilnimmt. Alles, was in einem bloßen Menschen die menschliche Persönlichkeit leistet, wird der Menschheit Christi in überreichstem Maße durch die Person des Gottessohnes gewährt.

Billuart diss. 1; Franzelin th. 33; Gonet disp. 2; Heinrich-Gutberlet VII 496 ff.; Pesch IV² 28 ff.; Pohle II⁶ 63 ff.; v. Schaezler 271 ff.; Scheeben II 893 ff.

§ 3.

Der Zweck der Menschwerdung.

I. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um uns zu erlösen. De fide nach dem nicänischen Symbolum: Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est.

Die Hl. Schrift läßt diesen Zweck aufs klarste hervortreten. Luk. 5, 32: Non veni vocare iustos, sed peccatores ad poenitentiam. Luk. 19, 10: Venit Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat (vgl. Matth. 18, 11). Joh. 3, 17: Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. 1 Tim. 1, 15: Christus Iesus venit in hunc mundum, peccatores salvos facere. Desgleichen die Väter an zahllosen Stellen.

In diesem Zwecke sind andere Zwecke, deren die Hl. Schrift Erwähnung tut, wie Teile im Ganzen enthalten. Der Sohn Gottes ist erschienen, um uns die Gotteskindschaft zu bereiten (Gal. 4, 4),

um „die Werke des Teufels zu zerstören“ (1 Joh. 3, 8), um „durch seinen Tod den zu vernichten, der die Gewalt über den Tod innehatte“ (Hebr. 2, 14), um „der Wahrheit Zeugnis zu geben“ (Joh. 18, 37), um „uns ein Beispiel zu hinterlassen, auf daß wir in seine Fußstapfen eintreten“ (1 Petr. 2, 21; vgl. Joh. 13, 15 usw.).

Auch das höchste und letzte Ziel, dem die Inkarnation wie jede Offenbarung Gottes dient, kommt zum Ausdruck, wenn Christus zum Vater betet: Ego te clarificavi super terram, opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam (Joh. 17, 4; vgl. 1 Kor. 3, 22 f.; Trid. S. 6 cp. 7, Denz. 799).

II. **Gott hat die Menschwerdung nur um der Erlösung willen beschlossen d. h. dem wirklich gefaßten Ratschlusse zufolge wäre der Sohn Gottes nicht Mensch geworden, wenn Adam nicht gesündigt hätte.** Sententia probabilior.

Dieser Satz gibt die Ansicht des h. Thomas (3 qu. 1 a. 3) und seiner Schule sowie der Mehrzahl der übrigen Theologen wieder. Ihr steht die Meinung der Skotisten und mancher anderer gegenüber, daß der göttliche Ratschluß der Inkarnation von der Voraussicht des Sündenfalles unabhängig sei; Gott habe ohne jede Bedingung beschlossen, zu seiner höchsten Verherrlichung sein Schöpfungswerk dadurch zu krönen, daß eine menschliche Natur in die Personeinheit seines Sohnes aufgenommen werde und somit der Gottmensch die Krone des Weltalls sei. Man drückt den Gegensatz auch so aus, daß die Thomisten eine bedingte, die Skotisten eine unbedingte Prädestination des Gottmenschen lehren. In seinem Sentenzenkommentar (In 3 d. 1 qu. 1 a. 3) hatte Thomas beide Ansichten als probabel hingestellt; in der Theologischen Summa, die seinen endgültigen Gedanken enthält, bezeichnet er die erstere als die wahrscheinlichere.

Es ist zu beachten, daß sich die Streitfrage auf das gegenwärtige, das von Gott tatsächlich gefaßte Dekret bezieht. Daß Gott die Menschwerdung ohne jede Rücksicht auf Adams Sünde hätte beschließen können, um sich zu verherrlichen, kann ja keinem Zweifel begegnen. Es fragt sich aber, ob er sie wirklich in Abhängigkeit von der Voraussicht der Sünde oder unabhängig von ihr beschlossen hat.

1. Die thomistische Auffassung stützt sich vor allem auf die Offenbarung. Denn diese allein kann uns über die freien Ratschlüsse Gottes, zu denen der der Menschwerdung gehört (§ 4), und über deren Beweggründe zuverlässigen Aufschluß erteilen. Nun bezeichnet

a) die Hl. Schrift oftmals, wie wir sahen, die Erlösung als das Ziel der Inkarnation. Sie deutet nie an, daß die letztere auch ohne Rücksicht auf diesen Zweck zur Ausführung gelangt wäre.

b) Die Väter erklären sogar ausdrücklich: der Sohn Gottes wäre nicht Mensch geworden, wenn Adam nicht gesündigt hätte. So Irenäus Adv. haer. V, 14, 1: „Wenn das Fleisch nicht hätte gerettet werden können, wäre Gottes Wort gewiß nicht Fleisch geworden.“ Athanasius C. Arian. II, 56: „Die Menschwerdung des Wortes wäre nicht erfolgt, wenn nicht die Not der Menschen ihr Beweggrund geworden wäre.“ Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 51: „Hätte die menschliche Natur sich selbst das Gut zu verschaffen vermocht, so wäre das Geheimnis (der Menschwerdung) überflüssig gewesen.“ Chrysostomus In Hebr. hom. 5, 1: „Nur aus Mitleid nahm er unser Fleisch an, um sich unser zu erbarmen; denn es gibt keinen anderen Grund seiner Menschwerdung, als diesen allein.“ Augustinus Sermo 174, 2, 2: Si homo non perisset, Filius hominis non venisset; ib. 7, 8: Quare venit in mundum? Peccatores salvos facere. Alia causa non fuit, quare veniret in mundum. Vgl. Sermo 175, 1, 1; De pecc. mer. I, 26, 39; Leo d. Gr. Sermo 77, 2; Gregor d. Gr. In 1 Reg. IV, 1, 7. Nie hat einer der Väter behauptet, daß Christus auch dann gekommen wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte.

Die Skotisten halten diese Offenbarungszeugnisse nicht für durchschlagend. Die Hl. Schrift wolle nur über das belehren, was wirklich zu unserem Heile geschehen ist. Sie spreche daher nur von der Erscheinung Christi im sterblichen Fleische, und von dieser sage sie allerdings mit Recht, daß unsere Erlösung ihr Beweggrund war. Aber daß der Sohn Gottes ohne die Sünde Adams überhaupt nicht erschienen wäre, sei daraus nicht zu folgern. Er wäre dann vielmehr in leidensunfähigem, verklärtem Leibe gekommen. Ebenso schieben die Skotisten das klare und bestimmte Zeugnis der Überlieferung beiseite. Es beziehe sich nur auf die Ankunft des Herrn im leidensfähigen Fleische.

Indes dieser Ausflucht steht das vollständige Schweigen der Offenbarung über den angeblichen unbedingten Ratschluß Gottes entgegen. Nie wird darauf hingewiesen, daß der Gottessohn auch ohne den Sündenfall Adams Mensch geworden wäre und daß er dann eine verklärte menschliche Natur angenommen hätte. Dieses Schweigen ist sehr bedeutsam; denn die Offenbarung des eigentlichen Beweggrundes der Inkarnation gereicht ohne Zweifel Gott in hohem Maße zur Verherrlichung.

Die Skotisten meinen freilich, daß ihre Ansicht von der unbedingten Prädestination des Gottmenschen nicht gänzlich der Stütze des Wortes Gottes entbehre. Die Hl. Schrift stelle fest, daß Gott Christus als das Haupt und Ziel der ganzen Kreatur vor aller Schöpfung, also auch vor der Voraussicht der Sünde Adams gewollt und vorherbestimmt habe. Hebr. 2, 10 heiße es: Propter quem omnia et per quem omnia. Also Christus stehe in dem göttlichen Weltplane obenan. Kol. 1, 15 ff. lehre von dem Gottmenschen: Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra . . . Omnia

per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant. V. 18: Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens etc. Vgl. Eph. 1, 4 f. — Allein dieser Offenbarungsbeweis ist völlig unzureichend. Die Worte Hebr. 2, 10 beziehen sich überhaupt nicht auf Christus, sondern auf den Vater. Im Kolosserbriefe aber handeln die Verse 15—17 von der Gottheit Christi; denn nur als Gott ist er der Schöpfer und Erhalter der Dinge. Erst von V. 18 an ist von dem Gottmenschen die Rede. Gott hat ihn von Ewigkeit zum Haupte der Kirche, zum Stammvater eines neuen Geschlechtes, zum Ersten in der Auferstehung bestimmt, damit er in allem die erste Stelle einnehme. Aber dies fordert keineswegs eine unbedingte, von der Sünde und Erlösung absehende Vorherbestimmung des Gottmenschen. Auch die Thomisten können von ihrem Standpunkte voll und ganz die prinzipale und zentrale Stellung Christi, wie sie V. 18 ff. ausgesprochen ist, anerkennen. Er ist der Endzweck und die Krone des Weltalls, in der Mitte der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung stehend, beide miteinander verbindend und alles durch den Gnadenstrom, der von seiner heiligsten Menschheit ausgeht, beseligend. Also daß er der Endzweck der Welt schlechthin sei, von der Erlösung unabhängig, läßt sich aus der Offenbarung nicht entnehmen.

2. Von seiten der Vernunft spricht für die thomistische Ansicht die Vollkommenheit des göttlichen Wollens. Das wirksame Wollen Gottes bestimmt seinen Gegenstand nicht etwa bloß im allgemeinen und ohne die genauen Umstände, sondern in seiner vollen konkreten Wirklichkeit mit allen individuellen Umständen voraus (De verit. qu. 6 a. 1). Daher hat der göttliche Ratschluß der Inkarnation von Ewigkeit festgesetzt, nicht etwa bloß daß die zweite Person in der Gottheit irgendwie Mensch werden, sondern daß sie die konkrete leidensfähige menschliche Natur, diesen bestimmten Erlöserzustand annehmen sollte. Für eine Menschwerdung dieser Art ist aber der Sündenfall die Voraussetzung. Hätte Adam nicht gesündigt, so wäre der Sohn Gottes nicht kraft des gegenwärtigen Ratschlusses Mensch geworden.

Unter den inneren Gründen, die von skotistischer Seite ins Feld geführt werden, dürften die eindrucksvollsten diese sein:

a) Ein so ohne allen Vergleich erhabenes Werk wie die Menschwerdung des Sohnes Gottes kann wohl nicht durch den Zweck, bloße Geschöpfe zu retten, maßgebend bestimmt worden sein. Sonst hätte Gott das größere Mittel wegen des geringeren Zweckes gewollt.

b) Das Größte und Beste, das Gott vollbracht hat, kann er nicht deswegen beschlossen haben, weil sich ihm die Sünde, die er haßt, dazu als Anlaß darbot, sondern er hat umgekehrt die Sünde zugelassen, weil ihm in der ohnehin beschlossenen Menschwerdung ein überreiches Mittel der Heilung zu Gebote stand.

Auf den ersten Grund ist zu erwidern, daß ein ungeordnetes, Gottes unwürdiges Handeln nur dann vorliegt, wenn der letzte und höchste Zweck, den man erreichen will, geringer als das Mittel ist. Die Erlösung der

Welt ist aber nicht der letzte und höchste, sondern nur der nächste Zweck der Menschwerdung.

Was den zweiten Grund betrifft, so ist nichts Unwürdiges darin zu finden, daß die Sünde äußerlich und akzidentell den Anlaß zu dem Ratschlusse der Erlösung geboten hat, wofern nur die göttliche Liebe und Barmherzigkeit als der wahre vollgültige Beweggrund festgehalten wird. Daran lassen es aber die Thomisten nicht fehlen. Denn sie lehren, daß Gott die Menschen dem Verderben hätte überlassen können, aber aus freiester Erbarmung sie durch den gottmenschlichen Erlöser retten wollte. In diesem Sinne singt die Kirche in dem Exultet am Karsamstage: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem. Wir können uns der Schuld Adams freuen nicht an sich, wohl aber, weil Gottes Güte sie zum Anlaß der größten Wohltat nahm.

Wir wollen nicht verkennen, daß sich die skotistische Ansicht durch die Einheitlichkeit und Großartigkeit der Auffassung an und für sich empfiehlt, daß sie dem Gottmenschen die größte Verherrlichung zuerkennen möchte, indem sie ihn als den allbeherrschenden, die gesamte Weltordnung und Weltentwicklung bestimmenden Mittelpunkt hinstellt, daß sie auch den betrachtenden Geist in wahre Andachtsstimmung zu versetzen vermag. Aber da sie in der Offenbarung keine Stütze findet und die Vernunftgründe von geringem Gewichte sind, so muß die auf Schrift und Überlieferung gegründete thomistische Lehre als die wahrscheinlichere gelten. In der Verherrlichung des Gottmenschen steht sie nicht hinter der skotistischen zurück. Sie läßt zudem deutlicher hervortreten, wie die Welt ohne den Gottmenschen in ihrer Ordnung vollkommen sein kann, die Menschwerdung also wahrhaft übernatürlich ist; und es stimmt uns mehr zur Andacht und dankbaren Liebe, wenn Gott nur wegen unserer Sünden Mensch geworden ist, als wenn er ohnehin zur Krönung seines Schöpfungswerkes die menschliche Natur angenommen hätte.

Einige Theologen von beiden Seiten (Molina, Suarez, Gonet, die Salmantizenser) verbinden beide Theorien miteinander und finden den maßgebenden Zweck der Inkarnation in der Herrlichkeit und Würde Christi und zugleich in der Erlösung der Menschen. Doch ist dieser Vorschlag wohl undurchführbar, da er die Behauptung einschließt, daß der Gottmensch sowohl unbedingt als auch bedingt von Gott vorherbestimmt worden sei.

Wegen welcher Sünde ist der Sohn Gottes Mensch geworden? Wegen der Erbsünde und jeder persönlichen Sünde; denn alle Sünden zu tilgen ist er gekommen. Hauptsächlich hat er aber die Erbsünde tilgen wollen, weil sie über alle Menschen das größte Unglück gebracht und die ganze Menschennatur verdorben hat (3 qu. 1 a. 4). Wäre außer der Erbsünde keine Sünde in der Menschenwelt, so wäre der Erlöser wahrscheinlich dennoch gekommen. Hingegen hätte bloß persönliche Sünde ohne die Erbsünde wohl keinen Anlaß zu der Menschwerdung abgegeben.

Billot th. 3; Billuart diss. 3 a. 3 et 4; Gonet disp. 5; Heinrich-Gutberlet VII 97 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 3; Kleutgen III 387 ff.;

Petavius l. II 5—11; Pohle II[6] 179 ff.; Salmant. disp. 2; v. Schaezler 307 ff.; Thomassinus l. II 5—11; P. Galtier, Le vrai motif de l'Incarnation: Nouv. Revue Théol. 1911, 44 ff. 104; Chrysostome, Encore le vrai motif de l'Incarnation: Ebenda 367 ff. 389 ff. 503 ff.; E. Hugon, Le motif de l'Incarnation: Revue Thomiste 1913, 276 ff.

§ 4.

Angemessenheit und bedingte Notwendigkeit der Menschwerdung.

I. Die Menschwerdung entspricht den Zwecken, die Gott durch sie erreichen will, im höchsten Maße. Sie gereicht (nach Thomas 3 qu. 1 a. 1; In Sent. 3 d. 1 a. 1; C. gent. IV, 54. 55; Comp. theol. 207. 288):

1. Zur Verherrlichung Gottes.

a) Vor allem kann Gott seine Güte nicht vollkommener offenbaren. Das Streben nach Selbstmitteilung, das der Güte eigen ist, kann sich in keiner höheren Form nach außen bekunden, als indem Gott eine geschaffene Natur in die Einheit seiner Person aufnimmt.

b) Die Weisheit Gottes findet in der Menschwerdung, diesem Wunderwerke voll der staunenswertesten Geheimnisse, ihre herrlichste Bezeugung, und kein Werk verkündigt lauter die Allmacht Gottes, als diese innigste und unzerstörbare Vereinigung des Unendlichen und Endlichen, des absoluten Geistes mit dem Gebilde aus Erdenstoff, des Leidensunfähigen mit dem dem Leiden Unterworfenen, des Höchsten mit dem Niedrigsten.

c) Gott zeigt seine Gerechtigkeit im hellsten Lichte, da er von der Menschheit die vollwertige Sühne der ihm zugefügten Beleidigung verlangt und zugleich selbst dafür Sorge trägt, daß seine Forderung in vollkommenster Weise durch seinen menschgewordenen Sohn erfüllt wird. Indem er seinen eingeborenen Sohn um der Sünder willen in die größte Niedrigkeit und in Leiden und Tod dahingibt, erscheint auch seine Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit wundervoll vereint.

d) Die Gott gebührende förmliche Huldigung entspricht seiner unendlichen Majestät nur dann vollkommen, wenn der Gottmensch selbst sie leistet. Sie ist auch nicht auf die kurze Zeit seines Erdenlebens beschränkt, sondern setzt sich fort wie im Himmel, so auch in seiner wirklichen Gegenwart im allerheiligsten Sakramente.

2. Zur Erlösung der Menschen.

a) Das Erlösungsleiden des menschgewordenen Gottessohnes ist die wirksamste Tilgung der auf uns lastenden Schuld und Strafe, unsere wirksamste Zurückführung zu dem Vater durch den Sohn, der unser Bruder geworden ist.

b) Die Menschwerdung prägt uns eindringlichst die schwere Verpflichtung der Gebote Gottes ein, enthüllt die Größe der Sünde, schreckt vom Bösen ab und bewegt zu herzlichster Reue.

c) Sie ist die tiefste Begründung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, das nachahmenswerteste Beispiel aller Tugenden, der kräftigste Beweis für den Willen Gottes uns zu retten und für die Wichtigkeit unseres Strebens nach dem Heile, und so das stärkste Mittel, uns zum Guten anzuregen.

3. Zum Wohle der gesamten Schöpfung.

In Christus erhält die Schöpfung ihre höchste Vollendung. Er ist das Haupt und Ziel der ganzen Kreatur. Seine Menschheit ist die Krone aller Werke Gottes, mit den höchsten Vorzügen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung ausgestattet.

II. Eine Notwendigkeit kommt der Menschwerdung bloß unter der Bedingung zu, daß Gott die gefallenen Menschen nur gegen Leistung einer vollwertigen Genugtuung wieder in Gnaden annehmen wollte. Sententia fere communis.

1. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist nicht absolut notwendig. In allen seinen Werken nach außen ist Gott mit höchster Freiheit tätig. Es hieße ihn von den Geschöpfen abhängig machen, wollte man irgendeine seiner Offenbarungen als unbedingt notwendig hinstellen. Vgl. Bd. I[5] 197 f.

2. Der Inkarnation kann also höchstens eine bedingte Notwendigkeit zugeschrieben werden, eine Notwendigkeit, die dadurch entstanden ist, daß Gott selbst mit voller Freiheit etwas Bestimmtes gewollt oder zugelassen hat.

Man hat eine von Gott selbst herbeigeführte Notwendigkeit der Menschwerdung in verschiedener Weise zu erkennen geglaubt:

a) Der Sohn Gottes habe Mensch werden müssen, weil Gott beschlossen habe, die Welt zu erschaffen. Denn nur die vollkommenste Welt, nämlich die Welt mit dem Gottmenschen als ihrer Krone, sei Gottes würdig. So behauptet der von Malebranche († 1715), Leibniz († 1716) u. a. vertretene absolute Optimismus. — Diese Ansicht verwechselt jedoch die Wirkungsweise, die bei Gott stets die vollkommenste ist, mit der Wirkung, die keineswegs die beste zu sein braucht; sie beeinträchtigt die Freiheit Gottes in seiner Tätigkeit nach außen und wird auch der Übernatürlichkeit der Menschwerdung nicht gerecht.

b) Die Inkarnation sei dadurch notwendig geworden, daß Gott die Menschen zu dem übernatürlichen Endziele bestimmt habe. — Indes Gott konnte uns auch ohne Rücksicht auf die Verdienste Christi für die Erreichung dieses Zieles ausrüsten.

c) Die Zulassung der Sünde Adams habe die Inkarnation notwendig gemacht. — Auch dies ist nicht ohne weiteres richtig. Gott konnte

die Menschen ja für immer verstoßen. Wenn er sie aber erlösen wollte, so brauchte er nicht das vollkommenste Mittel zu wählen. Seiner Weisheit und Macht standen genug andere Wege offen, uns zu retten (3 qu. 1 a. 2). Insbesondere ist gegen Tournely († 1729) und Dieringer († 1876) daran festzuhalten, daß Gott dem reumütigen Sünder ohne jede Genugtuung oder auf eine nicht vollwertige Genugtuung hin hätte verzeihen können. Vgl. Bd. I[5] 204. 205 f.

Wenn Gott aber einerseits die Menschen erlösen, andererseits eine der Größe der Schuld entsprechende und sie vollkommen aufwiegende, kurz eine gleichwertige Sühne von ihnen verlangen wollte, dann ergab sich aus diesen freien Ratschlüssen eine bedingte Notwendigkeit der Inkarnation. Denn eine gleichwertige Genugtuung (satisfactio condigna, aequivalens) für die durch die Todsünde Gott zugefügte Beleidigung, die unendlich ist (s. S. 155), konnte einzig und allein der Gottmensch leisten (3 qu. 1 a. 2; In Sent. 3 d. 1 qu. 1 a. 2 ad 9).

Bartmann I[3] 316 f.; Billot th. 1 et 2; Billuart diss. 3 a. 1 et 2; Dörholt (s. § 1) 211 ff.; Gonet disp. 3 et 4; Heinrich-Gutberlet VII 14 ff. 44 ff.; Kleutgen III 381 ff. 482 ff.; Petavius l. II 12—14; Pohle II[6] 172 ff.; v. Schaezler 247 ff. 280 ff.; Scheeben II 690 ff.; Thomassinus l. I; Ph. Claramunt, De convenientia incarnationis Domini: Studien u. Mitteil. aus d. Bened.-Orden 1903, 562 ff.

§ 5.

Die Vorbereitung der Welt auf die Ankunft des Erlösers.

I. Die Angemessenheit einer Vorbereitung.

Den Zeitpunkt der Menschwerdung festzustellen, unterliegt der völlig freien Bestimmung Gottes. Das theologische Denken findet aber die Zeit, die Gott wirklich gewählt hat, sehr angemessen, daß nämlich die Menschwerdung nicht sofort nach dem Sündenfalle, sondern erst nach längerer Erwartung und Vorbereitung oder, wie die Hl. Schrift sich ausdrückt, in der Mitte oder Fülle der Zeiten geschehen sollte. Gal. 4, 4: At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum. Eph. 1, 10: In dispensatione plenitudinis temporum. Hab. 3, 2: In medio annorum notum facies (opus tuum). Dieser Aufschub war

1. der Erlösung förderlich, da er den Menschen eine heilsame Verdemütigung bereitete, ihnen ihr Sündenelend und ihre Ohnmacht klar vor Augen stellte und dadurch ihr Verlangen nach der Rettung steigerte. Vgl. etwa Epist. ad Diogn. 8, 7; Gregor von Nyssa Orat. cat. 29; Chrysostomus In Rom. hom. 7, 1 ff.

2. Die Verzögerung diente der deutlicheren Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit. Doch waltete letztere nicht allein, sondern es war auch in der vorchristlichen Zeit möglich, in dem Glauben an den kommenden Erlöser das Heil zu finden.

3. Es entsprach der Würde Christi, daß seine Ankunft durch die Träger der alttestamentlichen Offenbarung wie durch Herolde immer deutlicher angekündigt und vorbereitet wurde. Vgl. Augustinus In Ioh. tract. 31, 5; Leo d. Gr. Sermo 64, 2.

4. Der Zeitpunkt, der die Mitte oder die Fülle der Zeiten bildet, erschien besonders geeignet, weil so das Vollkommene einerseits als das Ziel der göttlichen Heilsoffenbarungen an deren Ende, andererseits als die bewirkende Ursache der menschlichen Erneuerung und Vollendung an deren Anfange steht (Thomas 3 qu. 1 a. 5. 6; In Sent. 3 d. 1 qu. 1 a. 4).

Hingegen wäre es minder angemessen gewesen, die Ankunft des Erlösers bis an das Ende der Zeiten hinauszuschieben, weil dann nur ein sehr geringer Teil der Menschen von Christus und seinem Werke, von seiner Lehre und seinem Beispiele genauere Kenntnis erhalten hätte.

II. Die Vorbereitung des Volkes Israel.

Israel ist unter allen Völkern auserwählt worden, die Stätte des Erlösungswirkens Christi zu sein. Ihm ward eine besondere und positive Vorbereitung auf den Erlöser zuteil. Sie besteht

1. in der Aussonderung dieses Volkes aus der Heidenwelt, damit es nach dem Willen Gottes der Hort des Monotheismus und der Träger der messianischen Hoffnung sei;

2. in der mosaischen Gesetzgebung, die dem Volke ein „Zuchtmeister auf Christus hin" (Gal. 3, 24) war und in manchen Bestandteilen deutliche Hinweise auf die messianische Zukunft enthielt;

3. in dem Prophetentum, das mit wachsender Klarheit und Bestimmtheit den Erlöser ankündigte, in ernster Warnung und Strafrede für die Ehre Jahwes, für das Gesetz und die Tugend eiferte und hinwieder dem zerknirschten Herzen in Hindeutung auf den künftigen Messias Vergebung und Gnade verhieß.

Die messianische Erwartung, die in Israel, wenngleich nicht stets in derselben Stärke, lebendig blieb, war auf den gerichtet, „in dem alle Völker der Erde gesegnet werden" sollten (Gen. 3, 15; 12, 3; 18, 18 usw.), der aus dem Königshause Davids hervorgehen (2 Kön. 7, 11 ff.) und zu Bethlehem das Licht der Welt erblicken werde (Mich. 5, 2). Die Propheten nennen ihn Gott und Gottes Sohn (Is. 9, 6; Ps. 2, 7). Als Priester (Ps. 109, 5), Prophet (Deut. 18, 15. 18) und König (Is. 9, 6; Zach. 9, 9 usw.) soll er wirken. Den Armen und Bedrückten wird er seine Sorge zuwenden (Ps. 71; Is. 35, 4 ff.) und alle in sein Reich aufnehmen, die sich in Bußgesinnung zu Gott dem Herrn wenden (Is. 10, 22; Os. 3, 5; 11, 10 f.). Zwar hatte die Erwartung des Messias in weiten Kreisen Formen angenommen, die dem Geiste der Bibel nicht entsprachen, indem sie sich auf die Ankunft eines gewaltigen Fürsten richtete, der das Volk Israel zu politischer

Macht und hohem Glanze führen werde. Aber die reine biblische Vorstellung von dem verheißenen Erlöser aus sittlicher Not ging nicht unter. Sie wurde auch gerade damals, als der Messias kam, von manchen treu gehütet. Dies lehrt besonders der Lobgesang des Zacharias (Luk. 1, 68 ff.) und der des greisen Symeon (Luk. 2, 29 ff.) von der „Erlösung“ und dem „Heile“, die nunmehr in Christus erschienen sind, um „jenen zu leuchten, die in Finsternis und Todesschatten sitzen“ und „unsere Füße zu richten auf den Weg des Friedens“. Wo solche Gesinnung herrschte, waren die Herzen aufs beste vorbereitet, der Erlösung teilhaftig zu werden.

III. Die Vorbereitung der Heiden.

Die Vorbereitung der Heiden war wesentlich eine negative. Gott hat sie „ihre Wege gehen lassen“ (Apg. 14, 15; Röm. 1, 24). Die Sünde mit ihren Folgen war in Verbindung mit den unerbittlichen Mahnungen des Gewissens geeignet, den Stolz zu beugen und das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit zu wecken. Eine gewisse positive Vorbereitung lag

1. in den Erinnerungen an die Uroffenbarung;

2. darin, daß Gott sich den Heiden fort und fort „durch Wohltaten vom Himmel, Spendung des Regens und fruchtbarer Zeiten, durch Gewährung von Speise und Freude des Herzens“ bezeugte (Apg. 14, 16; 17, 27 f. usw.). *Σπέρματα τοῦ λόγου* waren nach den Apologeten des 2. Jahrhunderts überall in der Menschheit ausgestreut, „Samenkörner des Logos“ in der sogenannten natürlichen Offenbarung, die die Menschen zu Gott führte. Wo diese reinere Erkenntnis zustande kam, bewirkte sie Sehnsucht nach der Erlösung und eine größere Empfänglichkeit für die Lehre Christi.

Auch die heidnische Welt hatte ihre Heilandsidee. Wie die Griechen eine Reihe von Göttern mit dem Namen *σωτήρ* (im Sinne von Wohltäter) auszeichneten, so huldigte man zur Zeit der römischen Weltherrschaft gewissen Menschen mit diesem Ehrennamen. So wurde Julius Cäsar im Jahre 48 v. Chr. als „Gott auf Erden und allgemeiner Heiland für das Menschenleben“ gefeiert, und ähnlich wurden die Kaiser geehrt – ein Brauch, an den die Verkündigung des wahren Heilandes passend und wirkungsvoll anknüpfen konnte. – Wohl noch bedeutsamer war in dieser Hinsicht die Lehre von der Weltvernunft, dem Logos, die nicht nur in der gelehrten Philosophie (Plutarch, Stoiker), sondern auch in volkstümlicher Form vorgetragen wurde. Man erblickte in dem Logos den ordnenden, alles gestaltenden Weltgedanken, aber auch den Bringer wahrer Erkenntnis und des Heils hienieden und im Jenseits. Licht und Kraft in dem sittlichen Kampfe und Vermittlung des Heiles, so vag und so verschiedenartig man es auch dachte, wurden von ihm erwartet.

Aber sind diese außerchristlichen Heilandsgedanken vielleicht mehr gewesen, als eine willkommene Wegbereitung für den Siegeszug der christlichen Erlösungslehre? Bieten sie etwa die Erklärung dafür, daß das Urchristentum überhaupt auf den Gedanken der Erlösung durch Christus verfallen und diesem den Namen Soter beilegen konnte? Neuere Religionshistoriker stellen in der Tat den geschichtlichen Hergang so dar. Allein der wesentliche Unterschied der beiderseitigen Vorstellungen von dem Heilande und seinem Heile macht diese Annahme ganz unmöglich. Das Wort Soter im Kaiserkult bezeichnet „nur den Retter aus irgendeiner allgemeinen Notlage“ (Krebs, Logos 77); Christus hingegen ist nach seinem eigenen Zeugnisse, wie es in der Urgemeinde weiterlebte, der Retter „der Seelen aus Sündentod und Gottverlassenheit“, sein Heil ist ein „gottinniges neues Leben hier und ewiges Leben dort“ (ebd. 78). Ebensowenig kann uns die unbestimmte philosophische und populär-religiöse Auffassung von der Erlösung durch den Logos in der außerchristlichen Welt die so bestimmten, folgerichtigen Lehren des Neuen Testamentes von dem Heile in Christus erklären. Nur die Anwendung des Logosnamens auf Christus, die Johannes in seinen Schriften vornimmt, wird in den Logosspekulationen im Heidentum ihre entferntere Veranlassung gehabt haben, aber eben in dem Sinne, daß dem falschen Logos der wahre gegenübergestellt werden sollte.

Billot th. 4; Heinrich-Gutberlet VII 121 ff.; Petavius l. II 17; Scheeben II 702 ff.; F. J. Dölger, *ΙΧΘΥΣ*. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. 1. Bd. Rom 1910, 406 ff.; J. Döller, Die Messiaserwartung im A. T. Münster 1911; J. Frings, Die Einheit der Messiasidee in den Evangelien. Mainz 1917; E. Krebs, Der Logos als Heiland im 1. Jahrh. Freiburg 1910; Derſ., Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums. Münster 1913; M.-J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs. Paris 1909; J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité. Paris 1910, S. XVII ff. 1 ff.

2. Abschnitt.

Die Person des Erlösers.

1. Kapitel.

Die Menschheit des Erlösers.

§ 6.

Die Wirklichkeit und Vollständigkeit der Menschheit Christi.

I. Jesus Christus hat wirklich gelebt. De fide.

Die Existenz Jesu ist eine in den zahlreichen Dogmen über seine menschliche Natur und sein menschliches Leben, Leiden und Sterben unmittelbar enthaltene Glaubenswahrheit.

Sie ist aber auch eine geschichtliche Tatsache, die man nach den zahlreichen Zeugnissen in den Briefen Pauli (Röm. 1, 3; 1 Kor. 7, 10; 9, 14; 11, 23 ff.; 15, 3 ff.; Gal. 4, 4; Phil. 2, 7 f. usw.) und in der Apostelgeschichte (1, 1 f.; 1, 22 f. usw.) und nach den Schilderungen des Lebens Jesu in den Evangelien, wozu noch einzelne Nachrichten bei außerchristlichen Schriftstellern kommen (Tacitus Annal. XV, 44; Flavius Josephus Antiq. Iudaicae XVIII, 3, 3; XX, 9, 1), vernünftigerweise nicht bezweifeln kann. Die neuer-

dings aufgetauchte Behauptung (eine folgerichtige Weiterentwicklung der liberalen Theologie), das Dasein Jesu sei eine Mythe (namentlich A. Drews, Die Christusmythe 1909), verdient die Ehre einer Widerlegung nicht. Sie beruht auf der unberechtigten Ablehnung der Glaubwürdigkeit der Evangelien und der Apostelgeschichte, auf einer unvollständigen Benutzung und tendenziösen Beurteilung der paulinischen Zeugnisse über Jesus, auf der unbewiesenen Behauptung, daß die mandäische Religion schon in vorchristlicher Zeit einen Gott mit Namen Jesus Messias verehrt habe, auf willkürlicher Deutung von Einzelheiten der Mythologie und der orientalischen Kulte.

II. Jesus Christus besaß eine leibhaftige menschliche Natur. De fide.

Schon früh traten Häretiker auf, die das irdisch-menschliche Leben des Erlösers, insbesondere sein Leiden und seinen Tod, als Schein auffaßten. Es sind die Doketen. Sie bildeten keine geschlossene Partei, sondern der Doketismus ist eine gemeinsame Richtung mehrerer gnostischer Sekten. Die einen schrieben Jesus einen Scheinleib ohne jede Wirklichkeit zu (Marcion, Basilides), die anderen legten ihm einen pneumatischen, ätherischen Leib bei (Apelles, Valentin). Die Grundlage des Irrtums war ein falscher Dualismus, der die Materie für ein Prinzip der Befleckung hielt, das mit der Gottheit in keine Verbindung treten könne. Auch die Manichäer lehrten von ihrem Dualismus aus doketisch. Sie hielten zwar Jesus von Nazareth, den der Teufel gesandt habe, für einen wahren Menschen (Iesus patibilis), der Erlöser aber stamme aus dem Lichtreiche, und dessen menschliches Auftreten sei bloßer Schein gewesen (Iesus impatibilis).

Die Kirche hat diese Verirrungen stets zurückgewiesen. Nicht ohne Grund nehmen viele an, daß schon das apostolische Symbolum zur Abwehr des Doketismus die wichtigsten Tatsachen des irdisch-menschlichen Lebens Jesu, seine Empfängnis und Geburt, sein Leiden und Sterben so stark betont. Das Symbolum von Chalcedon (451) nennt Christus Deum vere et hominem vere (Denz. 148). Das Athanasianum sagt: Perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens (Denz. 40). Ein ausdrückliches Anathem gegen den Doketismus der Manichäer und der Valentinianer, der im Mittelalter eine Erneuerung erfahren hatte, sprach Eugen IV 1441 im Decr. pro Iacobitis (Denz. 710) aus.

1. Hl. Schrift. – Die ganze Darstellung der Evangelien zeigt uns Jesus als einen leibhaftigen Menschen unter Menschen, die sich von der Wirklichkeit seines Leibes immerfort überzeugen konnten.

Er wird geboren, in Windeln gewickelt, am achten Tage beschnitten. Symeon nimmt ihn in seine Arme; die Sünderin benetzt seine Füße mit Tränen, trocknet sie, küßt und salbt sie; Johannes ruht an seiner Brust; Müdigkeit und Bedürfnis nach Schlaf sowie nach Speise und Trank machen sich geltend; er leidet und stirbt am Kreuze und wird ins Grab gelegt. Nach der Auferstehung spricht er: Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere (Luk. 24, 39). Als Johannes schrieb, war der doketische Irrtum bereits aufgetaucht. Entschieden weist er ihn zurück (1 Joh. 4, 3; 2 Joh. 7) und betont aufs kräftigste die leibhaftige menschliche Natur des Herrn: Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Joh. 1, 14), und noch deutlicher: Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt de Verbo Vitae . ., annuntiamus vobis (1 Joh. 1, 1).

Phil. 2, 7 (Semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo) steht nur scheinbar in einem Gegensatze zu dieser Glaubenswahrheit. Similitudo und habitus sollen keineswegs die Wirklichkeit der Menschennatur Christi bestreiten, sondern nur seine Gleichheit mit uns besonders in der äußeren Erscheinung anzeigen. Forma servi bedeutet die Daseinsweise des Knechtes, und zwar in der Gegenüberstellung mit der forma Dei (V. 6) die reale menschliche Natur. Vgl. Thomas 3 qu. 5 a. 1 ad 1; In Phil. 2 lect. 2.

2. Tradition. – Unter den alten Bestreitern des Doketismus ragen Ignatius (Trall. 9, 1. 2; 10; Smyrn. 2—4. 7), Irenäus (Adv. haer.) und Tertullian (De carne Christi; Contra Marcionem) hervor. Die spekulativen Gründe der Väter (vgl. auch Thomas 3 qu. 5 a. 1; C. gent. IV, 29. 30) sind namentlich:

a) Der Doketismus macht Christus zum Lügner und widerstreitet deshalb seiner Gottheit (Irenäus Adv. haer. V, 1, 2).

b) Er zerstört den Glauben an das Leiden und Sterben Christi, an seine Auferstehung und an die unsrige, kurz an das Werk der Erlösung (Irenäus III, 18, 7; V, 1, 2; Tertullian Adv. Marc. III, 8; V, 7).

c) Er zieht die Leugnung des Geheimnisses der h. Eucharistie nach sich (Ignatius Smyrn. 7, 1).

d) Er erschüttert das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Hl. Schrift und hebt schließlich alle Gewißheit über die Tatsachen der Geschichte und Erfahrung auf (Irenäus IV, 33, 5).

III. Christus besaß eine vollständige, der unsrigen wesensgleiche menschliche Natur, insbesondere auch eine vernünftige menschliche Seele. De fide.

Arius lehrte, daß der Logos keine Seele, sondern nur einen Leib angenommen und selber durch sich alles in diesem Leibe gewirkt habe, was sonst die Seele im Menschen wirkt. Arius wollte auf diese Weise seiner Leugnung der Gottheit des Sohnes eine Stütze verschaffen. Denn wenn die geschöpflichen seelischen Tätigkeiten und Leiden, die die Hl. Schrift von Christus aussagt, dem Logos selbst in seiner eigenen Natur zukommen, so erweisen sie ihn als ein Geschöpf. Auch Apollinaris von Laodicea († um 390) leugnete die menschliche Seele Christi, aber aus einem anderen Grunde als Arius. Er trat für die Gottheit des Logos ein, meinte jedoch, die Verbindung zweier Geistwesen zu einem Christus sei unmöglich, und außerdem sei die Sündenlosigkeit des Erlösers und damit die Erlösung selbst nur dann sichergestellt, wenn statt der Seele der göttliche Logos in dem Leibe wohne und wirke. In seinen letzten Schriften gab Apollinaris unter Heranziehung der platonischen Trichotomie allerdings zu, daß der Logos außer dem Fleische (*σάρξ*) auch eine sinnliche Seele (*ψυχή*) mit sich vereinigt habe. Aber die menschliche Geistseele (*νοῦς* oder *πνεῦμα*) müsse in dem Erlöser fehlen und durch den Logos ersetzt sein.

Die Kirche verwirft diese Irrlehren entschieden und lehrt die Vollständigkeit der Menschheit Christi und ihre Gleichartigkeit mit der unsrigen. Synoden zu Konstantinopel 381 und 382 und römische Synoden unter Papst Damasus 380–382 verwarfen den apollinaristischen Irrtum. Eine der letzteren erklärte, der Logos habe nostram id est rationabilem et intelligibilem sine peccato animam angenommen (Denz. 65). Sodann bekennt das Chalcedonense 451 von Christus: perfectum in humanitate . . . ex anima rationali et corpore . . . , consubstantialem nobis secundum humanitatem (Denz. 148). Ähnlich das Athanasianum (Denz. 40). Nach dem fünften allgemeinen Konzil zu Konstantinopel 553 ist das von dem Logos angenommene Fleisch *σὰρξ ἐμψυχωμένη ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ* (Denz. 216). Und noch genauer stellt das allgemeine Konzil zu Vienne 1311 fest, der Sohn Gottes sei wahrer Mensch geworden, indem er die miteinander vereinigten Teile unserer Natur annahm: humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem (Denz. 480).

Nachweis der menschlichen Geistseele Christi.

1. Die Hl. Schrift nennt die Seele Jesu nicht nur *ψυχή* (anima), sondern auch *πνεῦμα* (spiritus). Luk. 23, 46: Pater, in manus tuas commendo spiritum meum. Matth. 27, 50: Emisit spiritum. Joh. 19, 30: Tradidit spiritum. Joh. 11, 33: Infremuit spiritu. Diese Ausdrucksweise bietet freilich noch keine Sicherheit. Aber vollkommen gewiß wird die Geistigkeit der Seele Christi durch die öftere Erwähnung seiner Bitt- und Dankgebete an den Vater und durch den Hinweis auf seinen Willen, den er von dem des Vaters unterscheidet (Matth. 26, 39; Luk. 22, 42; Joh. 6, 38). Auch die Akte des Gehorsams und der Demut, Affekte der Verwunderung, des Mitleids, des Zornes, der Trauer sind klare Beweise für seine geistige menschliche Seele. Denn sie verlangen ein geistiges Prinzip; der Logos als solcher aber kann das unmittelbare Prinzip dieser geschöpflichen Vorgänge nicht sein, da er wahrer Gott ist.

Die den Irrtum scheinbar begünstigenden Worte Joh. 1, 14: Et Verbum caro factum est erklären sich aus der Sprachgewohnheit der Hl. Schrift. Der Teil steht für das Ganze. Wie „Seele" ein Ausdruck für Mensch ist (z. B. Ex. 1, 5), so auch „Fleisch" (z. B. Luk. 3, 6: Videbit omnis caro salutare Dei). Joh. 1, 14 wird der Ausdruck Fleisch passend verwendet, weil die Sichtbarkeit des Logos (et vidimus gloriam eius) betont werden soll. Auch wird uns die Größe der Herablassung Gottes durch die Hervorhebung des niedrigsten Bestandteiles des Menschenwesens besonders eindringlich vor Augen gestellt. Vgl. Thomas 3 qu. 5 a. 3 ad 1.

2. Die Überlieferung lehrt schon vor Arius und Apollinaris aufs bestimmteste die Vollständigkeit der Menschheit Christi und die Gleichartigkeit seiner Seele mit der unsrigen. Bereits Ignatius Smyrn. 4, 2 nennt Christus *τέλειος ἄνθρωπος*. Clemens von Rom 1 Cor. 49, 6 und Irenäus Adv. haer. V, 1, 2 schreiben übereinstimmend, er habe „sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seelen hingegeben". Nach Tertullian De carne Christi 10 hat er „unsere Seele d. i. eine Seele unserer Art" angenommen. Origenes De princ. II, 6, 5 erklärt: Naturam animae illius hanc fuisse, quae est omnium animarum, non potest dubitari.

Auch Athanasius, dem neuere Forscher nachsagen, er teile die Anschauung des Arius von der Menschheit Christi, hat zweifellos nie daran gedacht, dem Erlöser die menschliche Seele abzusprechen. Das ergibt sich schon daraus, daß er ihm oft und ohne alles Zögern Tätigkeiten zuschreibt, die eine menschliche Seele zur Voraussetzung haben, wie Beten, Leiden, Weinen, Verwirrtsein. Er versichert zudem, der Ausdruck *σάρξ* Joh. 1, 14 bedeute soviel wie *ἄνθρωπος* (C. Arian. III, 30). Auf der Synode zu Alexandrien 362 tritt er ausdrücklich dafür ein, das von dem Logos angenommene *σῶμα* sei *οὐκ ἄψυχον οὐδὲ ἀναίσθητον οὐδὲ ἀνόητον*. An Epiktet n. 7 schreibt er: „Nicht der Leib allein, sondern der ganze Mensch, Seele und Leib sind in Wahrheit errettet worden in dem Logos selbst."

3. Innere Gründe, die von den Vätern wie auch von Thomas (3 qu. 5 a. 3. 4; C. gent. IV, 32. 33) vorgelegt werden:

a) Die persönliche Vereinigung mit einem toten oder tierisch belebten Körper wäre Gottes unwürdig. Angemessen ist die Annahme des Fleisches nur, wenn die durch ihre Geistigkeit Gott viel näher stehende Seele gleichsam als Vermittlerin dient, so daß der Leib nur mit Rücksicht auf die Seele angenommen wird. Vgl. Origenes De princ. II, 6, 3; Augustinus Ep. 137, 3, 11; 140, 4, 12; De fide et symb. 4, 10; De agone christ. 18, 20. Inwiefern an eine physische Vermittlung gedacht werden kann, s. § 16, 2.

b) Unser Mittler ist nach 1 Tim. 2, 5 „der Mensch Christus Jesus". Er wäre aber nicht wahrhaft Mensch, wenn ihm die Geistseele fehlte. Sein Tod wäre kein menschlicher Tod, der Abstieg zu der Hölle wäre unmöglich, Christi Auferstehung wäre kein Vorbild der unsrigen, sondern eine neue Fleischwerdung. Vgl. Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 17. 34. 35.

c) Unsere Erlösung durch Christus setzt voraus, daß er eine menschliche vernünftige Seele besaß. Ein berühmtes Wort Gregors von Nazianz (Ep. 101, 7) sagt: *Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ, τοῦτο καὶ σῴζεται.* Vgl. Tertullian De carne Christi 10; Athanasius Ep. ad Epict. 7; Ambrosius Ep. 48, 5; Augustinus In Ioh. tract. 23, 6 usw. Ferner kann ja ein sühnender Gehorsam, ein heilbringender Opfertod nur durch eine geistige Seele mit freiem Willen vollbracht werden. Vgl. Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 21. 41.

Über die mystische Vorstellung von der Erlösung, die dem angeführten Worte des Nazianzeners und ähnlichen Aussprüchen zugrunde liegt, s. § 36.

Nicht selten begegnen wir bei den Vätern der Ausdrucksweise, daß der Sohn Gottes in der Inkarnation die ganze Menschheit oder den Menschen in sich aufgenommen und in seiner Person geheiligt und vergöttlicht habe. Hilarius In Ps. 51, 16: Naturam in se universae carnis assumpsit. Ambrosius De incarn. 6. 54. 57; Leo d. Gr. Sermo 30 (10 de nativ.), 3. Gregor von Nyssa C. Eunom. II (Migne P. gr. 45, 533 A): „Er ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen geworden, indem er durch sich den Menschen mit Gott vereinigte." Besonders bei Gregor von Nyssa (vgl. noch Orat. cat. 32; Adv. Apoll. 16; In Chr. resurr. 1) haben neuere Dogmenhistoriker die Ansicht feststellen zu können geglaubt, als habe er die menschliche Natur Christi nicht als eine einzelne, individuelle, sondern im Anschluß an den platonischen Realismus als Gattung, als die allgemeine Menschennatur betrachtet, so daß in Christus wir alle schon realiter mit Gott verbunden, also erlöst und vergöttlicht seien. Allein die Individualität der menschlichen Natur Christi tritt auch bei Gregor deutlich hervor. Wenn er sich die Menschheit als Einheit vorstellt, die Christus als Ganzes angenommen und erlöst habe, so ist sein Gedanke der, daß die menschliche Natur Christi mit der Natur aller Menschen gleichwesentlich ist und als die Natur des zweiten Adam die gesamte Menschheit repräsentiert, so daß in ihr die Vergöttlichung aller virtuell schon vollzogen ist. Dies spricht er C. Eunom. l. c. offen aus: „Die Menschheit Christi vollzog die Mittlerschaft. Er hat den Erstling unserer Natur angenommen, und dadurch ist der Kraft nach (*τῇ δυνάμει*) die ganze Masse mit Gott zusammengemischt (= innig vereinigt) worden."

Bartmann I³ 340 ff.; Billot th. 14; Franzelin th. 10—13; Heinrich-Gutberlet VII 339 ff.; Pesch IV² 17 ff.; Pohle II⁶ 22 ff.; Scheeben II 750 ff.; J. B. Aufhauser, Antike Jesuszeugnisse. Bonn 1915; Fr. X. Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie. Mainz 1911; Fr. Meffert, Die geschichtliche Existenz Jesu. 8. Aufl. M.-Gladbach 1910; M. Meinertz, Die Existenz Jesu: Theol. u. Glaube 1911, 529 ff. 617 ff.; G. Voisin, L'Apollinarisme. Löwen 1901.

§ 7.

Die Stammeseinheit der Menschheit Christi mit der unsrigen.

Christus ist aus einer menschlichen Mutter, der Jungfrau Maria, gezeugt und geboren und dadurch adamitischen Ursprungs wie wir. De fide.

Daß Christus seiner Menschheit nach uns wesensgleich ist (§ 6), schließt noch nicht notwendig die Stammeseinheit ein. Es wäre denkbar, daß sein Leib aus dem Himmel stammte (so die Gnostiker Apelles und Valentin, auch einige Apollinaristen), oder daß er auf Erden unmittelbar von Gott erschaffen wäre.

Allein Jesus Christus ist in Wirklichkeit in die Stammesgemeinschaft mit uns eingetreten. Schon das apostolische Symbolum spricht dies aus: Natus ex Maria Virgine. Das Athanasianum: Homo est ex substantia matris in saeculo natus (Denz. 40). Das Chalcedonense: De Patre genitus secundum deitatem, . . . ex Maria Virgine Dei Genitrice secundum humanitatem (Denz. 148). Das Decretum pro Iacobitis: (Ecclesia anathematizat) Valentinum asserentem Dei Filium nihil de Virgine Matre cepisse, sed corpus coeleste sumpsisse, atque ita transisse per uterum Virginis, sicut per aquaeductum defluens aqua transcurrit (Denz. 710).

1. Biblische Beweise liefern die zahlreichen Stellen des Alten und Neuen Testamentes, wo der Messias Nachkomme Abrahams, Isaaks und Jakobs oder Sohn Davids genannt wird. Die physische Nachkommenschaft, nicht etwa eine bloß rechtliche, ist gemeint; denn er ist „aus dem Schoße" Davids hervorgegangen (2 Kön. 7, 12 f.), eine „Frucht seiner Lende" (Apg. 2, 30), „aus dem Geschlechte Davids dem Fleische nach" (Röm. 1, 3). In der Tat war Maria „aus dem Hause Davids" (Luk. 1, 27). — Weitere Beweise liegen in den Geschlechtsregistern, die die Eingliederung Jesu in das Geschlecht Abrahams und Adams vor Augen führen. Das Register bei Luk. 3, 23 ff. bietet den Stammbaum Marias. Dazu kommt die Be-

tonung der wahren Mutterschaft Marias Matth. 1, 16; Luk. 1, 31; Gal. 4, 4. Vgl. unten § 42.

Die Benennung Menschensohn, die Jesus sich mit besonderer Vorliebe von seinem ersten Auftreten an beilegt, drückt ebenfalls zunächst seine Stammesgemeinschaft mit uns aus. Aber hauptsächlich bezeichnet sie mit Rücksicht auf Dan. 7, 13 f. in einer auch dem Volke leicht verständlichen Weise die messianische Würde Christi. An den meisten Stellen läßt diese Selbstbezeichnung nur die messianische Deutung zu. Daß der Name in der Folgezeit wenig mehr gebraucht wurde, begreift sich, da die Hervorhebung der göttlichen Sohnschaft bedeutsamer war. Aus dem gleichen Grunde kam der Name Sohn Davids, den besonders das Volk Christus beigelegt und den er keineswegs mißbilligt hatte, außer Gebrauch.

Aus 1 Kor. 15, 47 (primus homo de terra terrenus, secundus homo de coelo coelestis), folgerten einige Apollinaristen, Christus habe einen aus dem Himmel stammenden und Gott gleichwesentlichen Leib angenommen. Aber Christus ist homo de coelo coelestis einerseits mit Rücksicht auf die Person des Logos, die dem gesamten gottmenschlichen Sein den himmlischen Charakter aufprägt, andererseits mit Rücksicht auf die himmlische Kraft, die seinen Leib im Mutterschoße gestaltete (Thomas 3 qu. 5 a. 2 ad 1).

2. Die Tradition ist reich an Zeugnissen für unser Dogma. Schon Ignatius betont mit Nachdruck, daß Jesus „wahrhaft aus dem Geschlechte Davids dem Fleische nach . . ., wahrhaft aus einer Jungfrau geboren ist" (Smyrn. 1, 1; Eph. 18, 2; 20, 2). Desgleichen Justinus Dial. 100; Irenäus Adv. haer. III, 22, 1; V, 14, 2. 3; Epideixis 33; Tertullian De carne Christi 22 usw. Mit dem Namen Menschensohn, sagt Gregor von Nyssa C. Eunom. I (Migne P. gr. 45, 341 D), „bezeichnet er die physische Verwandtschaft (*συγγένεια*) seines Fleisches mit der, aus der es genommen war" (ebenso Adv. Apoll. 6).

3. Unsere Vernunft findet es in hohem Grade angemessen, daß der Erlöser der Nachkommenschaft Adams angehören wollte, weil er dann als unser Haupt und natürlicher Vertreter vermittelnd vor Gott hintreten und uns aus unserem eigenen Geschlechte die Rettung bereiten konnte. Diesen Gedanken Augustins (De Trin. XIII, 18, 23) führt Thomas (3 qu. 4 a. 6) weiter aus:

a) Es entspricht der Gerechtigkeit Gottes, daß ihm aus demselben Geschlechte, das ihn beleidigte, eine vollwertige Sühne dargeboten wird.

b) Die große Güte Gottes offenbart sich darin, daß er aus dem Stamme Adams, der durch den Teufel niedergeworfen war, den hervorgehen läßt, der den Teufel besiegt.

c) Die Macht Gottes zeigt sich in hellstem Lichte, indem sie die so tief gefallene, verwundete und kranke Natur in einem ihrer Träger zu der erhabensten Würde und vollendetsten Kraft erhebt.

Franzelin th. 14; Heinrich-Gutberlet VII 363 ff.; Pohle II[6] 33 ff.; Scheeben II 758 ff.; J. M. Heer, Die Stammbäume Jesu. Freiburg 1910; P. Vogt, Der Stammbaum Christi. Freiburg 1907; F. Tillmann, Der Menschensohn. Freiburg 1907; Derſ., Jesus der Menschensohn. 3. Aufl. Münster 1910; N. Schlögl, Jesu menschliche Abstammung: Theol.-Prakt. Quartalschr. 1919, 540 ff.

2. Kapitel.

Die Gottheit des Erlösers.

§ 8.

Die häretischen Gegensätze und die kirchliche Lehre.

Die Gottheit Christi kommt in der Christologie unter dem Gesichtspunkte zur Darstellung, daß der Erlöser, der als wahrer Mensch auf Erden lebte und wirkte, zugleich wahrer Gott, der ewige Sohn Gottes ist, während die Erörterung über die Gottheit Christi in der Trinitätslehre an sich nur die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater betrifft. Da aber die Offenbarung uns nicht das eine losgelöst von dem anderen, sondern die soteriologische Wirklichkeit enthüllt und uns den Sohn Gottes als den Erlöser verkündigt, so ist eine genaue Scheidung der zu der Christologie und der zu der Trinitätslehre gehörenden Wahrheiten und Beweise nicht durchführbar und Wiederholungen sind nicht ganz zu vermeiden.

I. Die Häresien.

1. Der Gottheit Christi traten in der ältesten Zeit ähnlich wie die Juden die Ebioniten und Cerinth entgegen, die Jesus nur für einen hochbegnadigten Menschen ausgaben. Ebenso erblickte der dynamistische oder adoptianische Monarchianismus (die beiden Theodotus, Artemon, Paul von Samosata) in dem Erlöser einen bloßen Menschen, der mit göttlicher Kraft oder mit der unpersönlichen göttlichen Vernunft (Logos) ausgestattet und daraufhin als Sohn Gottes adoptiert sei. Vgl. Bd. I[5] 225.

2. Über diesen Standpunkt erhoben sich die Arianer insoweit, als sie den Logos als eine Person ansahen. Aber sie stritten ihm die Gottheit ab. Der Logos oder Sohn Gottes, der Fleisch angenommen (vgl. S. 174) und uns erlöst hat, sei von dem Vater aus nichts hervorgebracht, zwar das erste und vollkommenste seiner Geschöpfe, aber doch nur ein Geschöpf. Nur wegen seiner erhabenen Tugenden und seiner Sündenlosigkeit, die auf Gnade beruhen, könne man daher den Erlöser Gott nennen. — Auch die Homöer und Homöusianer konnten sich, obschon sie die extrem arianische Lehre von der Geschöpflichkeit des Sohnes verwarfen, nicht zu der Anerkennung der wahren mit dem Vater wesensgleichen Gottheit Christi verstehen. Vgl. Bd. I[5] 238. 249.

3. Ein Rückfall in den Ebionitismus war die Lehre des Faustus Socinus († 1604). Jesus ist seiner Natur nach nichts als ein bloßer Mensch, den Gottes Gnade durch jungfräuliche Geburt, vollendete Heiligkeit und große Wunderkraft ausgezeichnet hat. Nach seinem Tode ist er zu solcher Macht und Würde erhoben worden, daß er den Gottesnamen und die Anbetung verdient, aber eine geringere Anbetung als sie dem wahren Gotte gebührt.

4. Noch tiefer sank der Rationalismus der Aufklärungszeit, der aus seiner Vernunftreligion alles Übernatürliche entfernte. Aus dem Christentum kann nur das festgehalten werden, was die Vernunft schon aus sich besitzt. Darum kann Christus als ein edler und weiser Mensch, als Lehrer der Aufklärung und Humanität gelten. Aber eine übernatürliche Würde und Wirksamkeit kommt ihm nicht zu. Alles Wunderbare in seinem Leben wird mit den seichtesten Gründen wegdemonstriert.

5. Zog jener ältere Rationalismus ehrlich und offen die letzten Folgerungen aus der Verwerfung alles dessen, was über das rein Vernünftige hinausgeht, so teilt die neuere kritische Theologie zwar dieselbe Voraussetzung, verschleiert aber durchweg ihren Rationalismus durch die Beibehaltung der biblischen Ausdrücke Gottes Sohn und Gott für Christus.

Die eine Richtung innerhalb dieser Theologie lehnt es ab, diese Namen in ihrem ontologischen oder metaphysischen Vollsinne zu verstehen. Sie deutet sie im Sinne eines bloßen Werturteils, d. h. sie nennt Christus mit der Hl. Schrift Sohn Gottes, weil er für unsere religiöse Erfahrung den Wert eines wahren Gottessohnes habe. Sie schreibt ihm die ewige Präexistenz zu, aber nur in den Gedanken Gottes. Sie bezeichnet ihn als den Erlöser, aber nur weil er uns in einzigartiger Weise auf Gott hinweist und den Vater offenbart. In Wirklichkeit ist er nicht Gott, sondern Mensch von Natur, und darum nicht Gegenstand der Anbetung, nicht Objekt der Religion, wie der Vater. Er ist nur das vollkommenste Subjekt der Religion, indem ihm nach der Vorsehung Gottes die lebendigste, reinste und wirksamste Erfahrung von dem Göttlichen, das erhabenste religiöse Erlebnis zuteil geworden ist und er sich zu höchster sittlicher Vollkommenheit entwickelt hat. Das Bewußtsein, daß Gott unser Vater sei, hat daher in ihm eine so einzigartige Form angenommen, daß er als der Sohn Gottes gelten kann, und er hat uns in seinem Leben und Leiden den Vater so vollkommen geoffenbart, daß auch wir auf den Sohn hinblickend Gott als unseren gnädigen Vater in uns erleben können und sollen.

Eine andere Richtung, die religionsgeschichtliche, gibt zu, daß die Bibel die wahre und eigentliche Gottessohnschaft und Gottheit Christi lehrt, verweigert ihr aber den Glauben, weil diese biblische Lehre mit den in der Religionsgeschichte so häufig nachweisbaren Vorstellungen von Gottessöhnen und vergotteten Menschen auf einer Stufe stehe. Gerade auch zur Zeit des Urchristentums habe man hervorragende Personen, namentlich die Kaiser, mit dem Namen Sohn Gottes und Gott ausgezeichnet und ihnen

göttliche Ehre erwiesen. Vorstellungen dieser Art konnten sich daher auch in der christlichen Urgemeinde der Person ihres Stifters bemächtigen. Oder es wird behauptet, der Titel Kyrios, den die griechische Welt religiösen Heroen beilegte, sei von den Heidenchristen, zuerst in Antiochien, auf Christus übertragen worden. Die Benennung habe zu religiösem Kult und der Kult zum Glauben an die Gottheit Christi geführt.

6. Auch der Modernismus, der ganz im Gefolge der protestantischen liberalen Theologie steht, hat den katholischen Christusglauben aufgegeben. Der wirkliche Christus der Geschichte war nicht Gott, sondern nur ein Mensch. Nach dem Gesetze der vitalen Immanenz entwickelte sich in ihm zunächst unbewußt, dann in das Bewußtsein aufsteigend das mächtigste und reinste Gefühl und Erlebnis des Göttlichen, ein Gottes„glaube", den der Welt mitzuteilen sein Beruf war. Erst allmählich habe sich, wie die synoptischen Evangelien zeigen, sein Messiasbewußtsein gestaltet und es sei auch auf der höchsten Stufe der Entwicklung mit Unkenntnis und Irrtum verbunden gewesen. Von diesem Christus der Geschichte unterscheidet der Modernismus den Christus des Glaubens, wie ihn die Frömmigkeit der Christen schon zur Zeit Pauli idealisiert, mit dem Nimbus göttlicher Würde umgeben habe. Der Glaube an die Gottheit Christi habe also den Boden der geschichtlichen Wirklichkeit verlassen. Die echten Worte Jesu selbst liefern keinen Beweis für seine Gottheit.

II. Die kirchliche Lehre.

Die Kirche hat von Anbeginn die wahre Gottheit Jesu Christi des Erlösers als eine Grundlehre des Christentums verkündigt und alle, die sie leugneten, unnachsichtig ausgeschlossen. Die feierlichste Erklärung erließ das Konzil von Nicäa 325 gegen Arius. In der Fassung des Symbolum Nicäno-Konstantinopolitanum lautet das Bekenntnis: Et in unum Dominum Iesum Christum Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt (Denz. 86). Das Athanasianum bekennt: Dominus noster Iesus Christus Dei Filius Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus . . ., perfectus Deus . . ., aequalis Patri secundum divinitatem (Denz. 40). So auch die allgemeinen Konzilien von Chalcedon 451 (Denz. 148), Konstantinopel 553 (Denz. 214 f.), Konstantinopel 680 (Denz. 290) usw.

Die liberale und modernistische Theologie erklärt diese Kirchenlehre für eine Entstellung der reinen Lehre Jesu, eine Behauptung,

der Pius X 1907 in dem Dekrete Lamentabili entgegengetreten ist. Die hier verurteilten Sätze der Modernisten lauten: „Die Gottheit Jesu Christi läßt sich aus den Evangelien nicht beweisen, sondern das christliche Bewußtsein hat aus der Messiasidee dieses Dogma abgeleitet." „Man kann zugeben, daß der geschichtliche Christus um vieles tiefer steht, als der Christus, welcher Gegenstand unseres Glaubens ist." „Die Lehre von Christus, so wie Paulus, Johannes und die Konzilien von Nicäa, Ephesus, Chalcedon sie darbieten, ist nicht jene, die Jesus gelehrt hat, sondern die, welche sich das christliche Bewußtsein in bezug auf Jesus gebildet hat" (Denz. 2027. 2029. 2031.)

Das Dogma der Kirche, das wir im Folgenden aus den Quellen der Offenbarung zu beweisen haben, besagt also, daß unser Erlöser Jesus Christus nicht etwa ein bloßer Mensch, sondern im wahren und eigentlichen Sinne der Sohn Gottes und Gott selbst ist.

Heinrich-Gutberlet VII 305 ff.; K. Braig, Jesus Christus außerhalb der katholischen Kirche im 19. Jahrh. (in: Jesus Christus. Vorträge 105 ff.); G. Esser, Die Christologie in der protestantischen Theologie und im Modernismus (ebd. 225 ff.); J. Rohr, Moderne Ersatzversuche für das biblische Christusbild. Münster 1908; Derſ., Der Vernichtungskampf gegen das biblische Christusbild. Münster 1908.

§ 9.

Die Gottheit Christi nach der Hl. Schrift.

I. Das Zeugnis des Alten Testaments.

Der Natur des Alten Testamentes gemäß ist sein Zeugnis für die Gottheit Christi erst vorbereitend. Es gibt den Zeitgenossen mehr eine allgemeine Vorstellung von der überirdischen Größe dessen, der da kommen soll, als die klare Überzeugung von seiner wahren Gottheit. Erst das Evangelium Christi selbst stellt die einzelnen Äußerungen in das volle Licht und verbindet sie miteinander. Wir sind berechtigt, sie zum dogmatischen Beweise zu verwerten, wenngleich die Beweisführung aus ihnen, apologetisch betrachtet, wohl der zwingenden Kraft entbehrt.

1. Die messianischen Weisſagungen. — Is. 9, 6: Parvulus enim natus est nobis et filius datus est nobis . . . et vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis. Diese Ausdrücke besagen, daß der Messias göttlicher Würde sei, wenn es auch nicht wahrscheinlich ist, daß die Zeitgenossen des Propheten, die das Trinitätsgeheimnis noch nicht kannten, die Weisſagung von der wahren und eigentlichen Gottheit des Messias verstanden. — Is. 7, 14; 8, 8 wird er Emmanuel d. i. Gott mit uns genannt; aber auch dieser

Name, dessen Vollsinn die Gottheit des Messias enthält, wird den damaligen Juden nicht mehr gesagt haben, als daß sie durch den Messias Gegenstand besonderer Liebe und Fürsorge Gottes sein werden. — Einen Hinweis auf die Ewigkeit des Messias gibt Mich. 5, 2: Egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis; ferner Dan. 7, 13 f., wo er verheißen wird als der „Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels kommt" und von dem „Alten der Tage" Macht und Herrlichkeit und die Herrschaft über alle Völker erhält; „seine Macht ist eine ewige Macht, die ihm nicht wird genommen werden". — Messianisch ist auch Ps. 2, 7 f.: Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam etc. Der volle Sinn dieses Gotteswortes umfaßt die ewige Zeugung des eingeborenen Sohnes, wie die Offenbarung im Neuen Bunde uns lehrt (Hebr. 1, 5); aber den Juden des Alten Testamentes lag es wohl am nächsten, die Weisſagung auf die feierliche Einführung des Messias in sein Amt oder in seine Herrlichkeit zu beziehen, ohne an die eigentliche Gottessohnschaft zu denken. Ähnlich verhält es sich mit anderen Weisſagungen, die im Neuen Testamente zum Beweise der göttlichen Würde Christi verwertet werden (Ps. 44, 7 f. vgl. Hebr. 1, 8 f.; Ps. 109, 1. 3 vgl. Matth. 22, 42 ff.).

2. Die Aussprüche über die Weisheit Gottes. — Prov. 8, 22 ff.; Sir. 24, 3 ff.; Weish. 7, 25 f. usw. wird die Weisheit in ihrer Ewigkeit und Allmacht als Urgrund aller Dinge geschildert und zugleich deutlich als eine besondere Hypostase von Gott unterschieden, bei dem und mit dem sie ist. Sie ist aus Gott (ex ore Altissimi) hervorgegangen, vor aller Welt gezeugt. Wir wissen aus dem Neuen Testamente, daß die Weisheit Gottes mit der zweiten Person in der Gottheit identisch ist. Diese Aussprüche beziehen sich also auf den, der zu unserer Erlösung im Fleische auf Erden erschienen ist. Indes eine Verknüpfung dieser Lehre von der persönlichen Weisheit Gottes mit der Messiasidee läßt sich im Alten Bunde nicht nachweisen.

II. Das Zeugnis des Neuen Testaments.

In dem Beweise der Gottheit Christi aus dem Neuen Testamente ist aus apologetischen Gründen vor allem auf das Selbstzeugnis des Herrn, so wie es in den synoptischen Evangelien überliefert ist, Gewicht zu legen. Denn daß die Johannesschriften, die erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts verfaßt worden sind, die wahre und eigentliche Gottessohnschaft Christi aufs bestimmteste lehren, wird fast allgemein anerkannt. Die Gegner setzen aber, allerdings ohne ausreichenden Grund, den geschichtlichen Wert dieses Zeugnisses herab, indem sie die späte Entstehung der Schriften und die im

Johannesevangelium deutlich ausgesprochene Absicht, die Gottheit Christi zu beweisen, geltend machen. Über den Unwert der gegnerischen Beweisführung vgl. Schaefer-Meinertz, Einleitung in das N. T.[2] Paderborn 1913, 373 ff. Da auch die übrigen Evangelisten und Apostel dort, wo sie ihren Glauben bezeugen, nicht mehr das echte Evangelium Christi, sondern eine bereits entstellte Lehre verkündigen sollen, so liegt die Beweiskraft in apologetischer Hinsicht hauptsächlich in den Worten Christi selbst. Vom rein dogmatischen Standpunkte aus sind aber alle Aussprüche der Hl. Schrift beweiskräftig, da sie alle Gottes Wort sind.

1. Das Selbstzeugnis Jesu.

a) In den synoptischen Evangelien bekundet Jesus sein göttliches Selbstbewußtsein zwar selten in direkten Aussagen, aber er offenbart es indirekt so oft, so entschieden und ohne sich je zu widersprechen, daß es für jeden unbefangenen Beurteiler zweifellos sicher ihn von Anfang an erfüllt haben muß. Vergleicht er sich mit der Welt, so weiß er sich über alle Geschöpfe erhaben. Nicht nur die größten der Menschen, Moses und Elias, David und Salomon, alle Propheten und Könige stehen unter ihm, sondern sogar die Engel sind seine Diener, die Vollstrecker seiner Befehle. Vergleicht er sich hingegen mit Jahve, dem wahren Gotte des Alten Bundes, so stellt er sich ihm unmittelbar an die Seite. Wie Jahve, so ist er der unumschränkte Herr des Gesetzes, wie sich besonders in seinen Bestimmungen über den Sabbat zeigt (Matth. 12, 1 ff.). Wie Jahve, so spricht er: „Ich entsende an euch Propheten, Weise und Schriftgelehrte" (Matth. 23, 34) und verheißt seinen Jüngern, sie zur Predigt des Evangeliums mit Weisheit und unwiderstehlicher Redegewalt auszurüsten (Luk. 21, 15). Wie Jahve, so stiftet er einen neuen und ewigen Bund mit der erlöseten Menschheit, verleiht ihm die absolut bindende Kraft und nennt die Gläubigen seine Gemeinde.

Jesus stellt ferner an die Seinigen Forderungen, die nur Gott zu stellen das Recht hat: er verlangt Glauben an seine Worte und bezeichnet sich selbst als den Gegenstand ihres Glaubens (Matth. 11, 6; 24, 35; Mark. 8, 38); er verlangt rückhaltlose, alle irdische Anhänglichkeit überwindende Liebe, mehr als die Eltern und Kinder, mehr als sich selbst muß sein Jünger ihn lieben (Matth. 10, 35 ff.; Luk. 14, 26); es ist die gleiche Liebe, die Jahve für sich beansprucht: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen usw." (Deut. 6, 5).

Wie er selbst Wunder wirkt, Werke der Allmacht Gottes, so gibt er seinen Jüngern die Macht, in seinem Namen Wunder zu tun (Matth. 10, 1. 8; Luk. 10, 17). Er vergibt sogar die Sünden, nicht etwa im Namen des Vaters, sondern in eigener Kraft

(Matth. 9, 5 ff.). Er wird dereinst auch das Gericht über alle Menschen vollziehen in eigener Machtvollkommenheit, als der Richter, dem selbst die geheimsten Gedanken und Triebfedern des Handelns nicht verborgen sind, der nach voller Gerechtigkeit ewiges Leben oder ewige Strafe zuteilt (Matth. 7, 21 ff.; 13, 41 ff.; 25, 31 ff.).

Mehrmals bezeugt Jesus, daß er der Sohn Gottes sei. Zwar nennt er auch seine Jünger und überhaupt die Gerechten Söhne des himmlischen Vaters. Aber nie stellt er seine Gottessohnschaft mit der ihrigen auf eine Stufe; nie sagt er: „Unser Vater", sich mit den Menschen zusammenschließend. Sein Verhältnis zum Vater drückt er immer mit dem Worte: „Mein Vater" aus, auch dann, wenn er in demselben Satze der Gerechten und Auserwählten gedenkt (Matth. 25, 34; 26, 29; Luk. 24, 49). Seine Gottessohnschaft ist also eine einzigartige, er ist der Sohn Gottes. Schon als zwölfjähriger Knabe offenbart er sich als solchen (Luk. 2, 48 f.). Hervorragend bedeutsam ist Matth. 11, 27, wo Jesus sich die Allmacht und die Allwissenheit des Vaters zuschreibt: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. Ferner Matth. 16, 16 ff., wo er das Bekenntnis Petri: Tu es Christus Filius Dei vivi als ein auf göttlicher Eingebung beruhendes Bekenntnis bezeichnet; Matth. 22, 42 ff., wo er den Anspruch erhebt, nicht bloß als Sohn Davids, sondern als Herr Davids und Inhaber der göttlichen Herrlichkeit zur Rechten Jahves angesehen zu werden; Matth. 26, 63 ff., wo er vor dem Synedrium die feierliche, ihn beschwörende Frage des Hohenpriesters, ob er der Messias, der Sohn Gottes sei, bestimmt und hoheitsvoll bejaht: Tu dixisti. Und daß er sich hiermit nicht etwa bloß im irdisch-nationalen Sinne als Messiaskönig und im religiös-ethischen Sinne als Kind Gottes hat hinstellen wollen, sondern als wahren Gottessohn, lehren die Worte, die er hinzusetzt: Verumtamen dico vobis, amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus coeli, Worte, die seine Feinde alsbald als eine todeswürdige Gotteslästerung bezeichnen. Endlich sein Taufbefehl Matth. 28, 18 f.: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra . . . Baptizate eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

b) Das Johannesevangelium ist geradezu geschrieben worden, um die wahre Gottheit Jesu Christi zu beweisen: Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Iesus est Christus Filius

Dei (ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), et ut credentes vitam habeatis in nomine eius (20, 31). Johannes hat die Reden des Herrn unter diesem besonderen Gesichtspunkte ausgewählt. Jesus bezeugt seinen Ursprung „vom Himmel" oder „von oben" (3, 13. 31; 6, 38. 51; 8, 23), „aus Gott" und „aus dem Vater" (8, 42; 16, 27 f.). Er nennt sich „Gottes eingeborenen Sohn" (3, 16), „eins mit dem Vater" (10, 30; 14, 9. 11). Er schreibt sich die Ewigkeit und Unveränderlichkeit (8, 58; 17, 5), gleiche Macht und dieselbe Wirksamkeit mit dem Vater zu (5, 17 ff.; 9, 3 f.; 14, 10). Darum führt er seine Wunder auf seine eigene Kraft zurück (5, 21; 6, 55) und nimmt die höchste Gewalt in Anspruch, die Sünden nachzulassen (8, 11) und sogar andere mit dieser Gewalt auszurüsten (20, 23), und das ewige Leben zu verleihen (6, 52). Diese vollständige Gleichheit mit dem Vater berechtigt ihn daher auch, für sich den göttlichen Glauben zu fordern: Creditis in Deum, et in me credite (14, 1). Er verlangt eine Liebe, die der Liebe zum Vater gleichsteht: Manete in dilectione mea. Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei praecepta servavi et maneo in eius dilectione (15, 9 f.). Er fordert die Seinigen auf, ihn anzurufen, durch ihn zum Vater zu beten, und verheißt sichere Erhörung (14, 13 f.; 16, 23 ff.). Er verlangt dieselbe Ehre, die dem Vater gebührt (5, 23).

2. Andere Zeugnisse:

a) Der himmlische Vater offenbart Jesus bei der Taufe im Jordan und bei der Verklärung auf dem Berge als „seinen geliebten Sohn" (Matth. 3, 17; Luk. 9, 35). „Der geliebte Sohn" war eine gebräuchliche Bezeichnung des einzigen Sohnes.

b) Die Freunde und Anhänger Jesu glaubten an seine Gottheit: Johannes der Täufer Joh. 3, 30 ff., Petrus Matth. 16, 16; Apg. 3, 13; 1 Petr. 3, 22; 2 Petr. 1, 1, Thomas Joh. 20, 28 (Denz. 224), Jakobus 1, 1, Johannes der Evangelist Joh. 20, 31; 1 Joh. 1, 1–3; 5, 20. Besonders im Prolog seines Evangeliums lehrt Johannes in den ersten Versen in den denkbar erhabensten Worten die Gottheit, Ewigkeit, Schöpfermacht dessen, der nach V. 14 als Mensch unter uns gewohnt hat. Er gibt hier den Inbegriff dessen, was er in dem Evangelium ausführen will. Vgl. Bd. I[5] 233. Der sterbende Stephanus betet: Domine Iesu, suscipe spiritum meum (Apg. 7, 58). Auch sonst berichtet die Apostelgeschichte von Anrufungen Christi (9, 14. 21; 22, 16).

c) Paulus nennt Christus sehr oft „den Herrn" (ὁ κύριος). Das Bekenntnis zu Christus als dem Herrn (der Herr = Jahve)

drückte in der Urkirche den Glauben an die gottgleiche Stellung Christi aus und galt als eine Bedingung der Seligkeit (Röm. 10, 9; Phil. 2, 11; 1 Kor. 8, 6; es findet sich auch bei Petrus Apg. 2, 36; 10, 36; 1 Petr. 1, 3 usw., bei Stephanus Apg. 7, 58, Jakobus 1, 1; 2, 1, Judas 4, 17; vgl. auch den auf die palästinensische Urgemeinde zurückweisenden aramäischen Gebetsruf „Maranatha" d. i. „unser Herr komme" 1 Kor. 16, 22; Did. 10, 6). Außerdem nennt Paulus ihn „den eigenen Sohn" Gottes (Röm. 8, 32) und geradezu „Gott", den „großen Gott und Heiland Jesus Christus" (Tit. 2, 13), „Gott über alles, hochgelobt in Ewigkeit" (Röm. 9, 5). Der Eingang des Hebräerbriefes führt eigens den Nachweis, daß Christus Gott wie der Vater ist, ein „Abglanz seiner Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens", hocherhaben über alle Geschöpfe. Außerdem legt der Apostel ihm Allmacht (Kol. 1, 13 ff.; 1 Kor. 8, 6), Allweisheit und Allwissenheit (Kol. 2, 3), Ewigkeit und Unveränderlichkeit (Hebr. 13, 8), Anbetungswürdigkeit (Phil. 2, 9 f.), kurz die Gottgleichheit (Phil. 2, 6), die Fülle der Gottheit (Kol. 2, 9) bei, er betet zu Christus (2 Kor. 12, 8 f.; 1 Tim. 1, 12) und hält die Anrufung Christi für allgemein christlich, ja für das Kennzeichen derer, die zu seiner Kirche gehören (1 Kor. 1, 2; Röm. 10, 12; 2 Tim. 2, 22).

3. Indirekte Beweise.

Zahlreiche Tatsachen der evangelischen Geschichte beweisen die göttliche Sendung Jesu und beglaubigen daher sein Selbstzeugnis.

a) Die Wunder Jesu, besonders wenn er sie ausdrücklich zur Bekräftigung seiner Worte gewirkt hat, wie die Heilung des Gichtbrüchigen Matth. 9, 6, die Auferweckung des Lazarus Joh. 11, 15. 42, namentlich die eigene Auferstehung Joh. 2, 19; 10, 17 f.

b) Die zahlreichen bestimmten, teils vollständig erfüllten, teils noch fort und fort sich erfüllenden Weissagungen Jesu über sein Lebensende und über seine Jünger Matth. 16, 21; 17, 21 f.; 20, 18 f.; 26, 21 ff. 34; Joh. 6, 71 usw., über das Schicksal Jerusalems und des jüdischen Volkes Luk. 19, 41 ff.; 21, 20 ff., über die Ausbreitung und die Unbesieglichkeit seiner Kirche Matth. 16, 18; Joh. 10, 16.

Die Wunder und Weissagungen Christi sind zugleich eine unmittelbare Bestätigung seiner Gottheit, da sie nach der Schilderung der Evangelien bei ihm nicht wie bei den Propheten und anderen Gottesmännern aus mitgeteiltem und beschränktem, sondern aus eigenem und unbegrenztem Können und Wissen hervorgehen.

c) Die einzigartige und übermenschliche Reinheit und Größe des Charakters Jesu und die Erhabenheit seiner Lehre. Sie beweisen, daß er ein außerordentlich gottbegnadeter Mensch und

Gesandter Gottes war, und daraus folgt wiederum die Wahrheit seines Zeugnisses von seiner wahren Gottheit.

Wie die Menschheit dieses übermenschliche, für alle Zeiten und alle Menschen gültige Ideal mit eigener Kraft aus sich selbst hätte hervorbringen können, und warum es ihr nur das eine Mal möglich gewesen wäre, ist völlig unbegreiflich. Diese Persönlichkeit mit ihren klaren, die wahre Gottheit für sich in Anspruch nehmenden Aussagen geschichtlich zu verstehen, ist nur möglich, wenn man sie als Gott im eigentlichen Sinne anerkennt.

Die Behauptung der liberalen Kritik, daß schon die ältesten apostolischen Schriften uns ein Christusbild darbieten, das durch den Glauben der Urgemeinde idealisiert und vergöttlicht sei, und daß auch die Selbstaussagen Jesu bei den Synoptikern schon diesem Glauben gemäß umgestaltet seien, zeigt, wie diese Kritik die Geschichtsquellen nach ihren rationalistischen Vorurteilen vergewaltigt. Alles, was die göttliche Natur Jesu beweist, wird weggestrichen. Aber was dann als Aussage der Quellen übrigbleibt, widerstreitet der Überzeugung der ältesten Gemeinde, die durch alle Jahrhunderte in der katholischen Kirche treu gehütet worden ist. Soll man den Kritikern unserer Tage und ihren sich so vielfach widersprechenden Deutungen mehr glauben, als den Augen- und Ohrenzeugen Christi? Sollten nur die ersteren die wahren Christen sein und alle anderen von Anfang an in der wichtigsten Grundfrage der christlichen Religion sich in verhängnisvollem Irrtum befunden haben, indem sie einen bloßen Menschen als Gott anbeteten?

Gegen die religionsgeschichtliche Hypothese, die den Glauben an die Gottheit Christi aus dem Kyriostitel ableitet, spricht, daß dieser Titel nicht erst bei den Heidenchristen, sondern von Anfang an in der palästinensischen Urgemeinde Christus beigelegt wurde, ja schon bei den Juden als Messiasbezeichnung üblich war (Matth. 22, 43). Überdies spricht alles dagegen, daß der Kult die Priorität vor dem Glauben gehabt habe. Zu der Anrufung und Verehrung Christi konnte es nicht kommen, wenn er den Christen nicht als göttliches Wesen galt. Wenn dieser Glaube nicht aufs festeste in der Art, wie Christus sich geoffenbart hatte, begründet gewesen wäre, so hätte seine Anbetung als Herr und als Gottessohn nicht aufkommen können. Wenn nicht mehr über Christus feststand, als die freisinnige Kritik übrig läßt, so war es psychologisch unmöglich, daß der am Kreuze Gestorbene so bald als der Kyrios und der Sohn Gottes anerkannt wurde.

Bartmann I[3] 323 ff.; Franzelin th. 2—9; Heinrich-Gutberlet VII 331 ff.; Janssens IV 785 ff.; Van Noort[2] 9 ff.; Pesch IV[2] 6 ff.; Pohle II[6] 7 ff.; v. Schaezler 6 ff.; Stentrup th. 1—4; B. Bartmann, Das Himmelreich und sein König. Paderborn 1904, 107 ff.; Ad. Cellini, Il valore del titolo „Figlio di Dio". Rom 1907; F. J. Dölger (s. § 5) 388 ff.; H. Felder, Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit. 1. Bd. 2. Aufl. Paderborn 1920; J. Lebreton (oben § 5); M. Lepin, Jésus Messie et Fils de Dieu. 3. Aufl. Paris 1906; P. Maranus, Divinitas D. N. I. Christi manifestata in Scripturis et Traditione. Venedig 1746; M. Premm, Der Beweis für die Gottheit Christi aus Kol. 1, 15—17: Katholik 1918 I, 289 ff.; II, 21 ff. 89 ff.; H. Schell, Jahwe und Christus. Paderborn 1905; A. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn. Freiburg 1908; F. Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes. Münster 1911; S. Weber, Die Gottheit Jesu im Zeugnis der Hl. Schrift (in: Jesus Christus. Vorträge 41 ff.).

§ 10.

Die Gottheit Christi nach der Überlieferung.

Nur eine kleine Auswahl von Beweisstellen der ältesten Überlieferung, die sich direkt auf den Erlöser Jesus Christus beziehen, soll hier angeführt werden. Im übrigen ist der in der Trinitätslehre (Bd. I[5] 245 ff.) gegebene ausführlichere Nachweis der Gottheit des Sohnes oder Logos auch hier gültig, weil es feststeht, daß die Väter Christus als den menschgewordenen Sohn oder Logos anerkannt haben. Die Aufstellung Harnacks (Dogmengeschichte I[4] 211 ff.), in der ältesten Kirche hätten zwei einander ausschließende Christologien bestanden, eine „adoptianische", wonach Christus ein Mensch war, in dem Gott Wohnung nahm, und eine „pneumatische", wonach Christus ein himmlisches Geistwesen war, das als Mensch unter uns auftrat, ist eine haltlose, ungeschichtliche Konstruktion. Das Pneumatische in Christus gilt allen Vätern als Gott und alle denken es als eine von Gott dem Vater unterschiedene Hypostase, die Mensch geworden ist und uns erlöst hat. Daß sie Christus bald mehr nach seiner Menschheit (*κατὰ σάρκα*), bald mehr nach seiner Gottheit (*κατὰ πνεῦμα*) betrachten, ist in dem besonderen Zwecke ihrer Darlegungen begründet. Nie findet sich aber eine der beiden Betrachtungsweisen so bei ihnen, daß sie die andere ausschließt.

1. Schon den apostolischen Vätern war es ganz geläufig, Christus Sohn Gottes und Gott zu nennen oder seine göttliche Würde in unzweideutigen Ausdrücken zu beschreiben. Nach Clemens von Rom ist er der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, der über alle Engel erhabene Sohn Gottes (1 Cor. 36, 2—4), „unser Herr, dem die Ehre sei in Ewigkeit" (50, 7; ähnlich 20, 11 f.). Ignatius nennt ihn *ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* (Eph. 7, 2), *ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός* (18, 2), *θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος* (19, 3), *ὁ μόνος υἱὸς πατρὸς ὑψίστου . . ὁ θεὸς ἡμῶν* (Rom. Inscr.) usw. Die Didache kennt den doppelten Gebetsruf: *Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυίδ* und „Maranatha" (10, 6).

2. Unter den Apologeten beschreibt Aristides Apol. 2, 6 den christlichen Gauben an den Stifter der Religion: „Dieser wird der Sohn des höchsten Gottes genannt, und es wird gesagt, daß Gott vom Himmel herabgestiegen ist und aus einer hebräischen Jungfrau Fleisch angenommen und sich damit bekleidet hat, und daß der Sohn Gottes in einer Menschentochter gewohnt hat." Justinus liefert Dial. 48—108 einen weitläufigen Beweis für die Gottheit Christi aus den Propheten des Alten Bundes. Vgl. auch Apol. I, 63, 10.

3. Aus der Folgezeit sei erwähnt, daß die Allgemeinheit des Glaubens an die Gottheit des Erlösers durch die „Glaubensregeln" in den verschiedenen Teilen der Kirche bezeugt wird. Irenäus Adv. haer. I, 10, 1: *Καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* Tertullian Adv. Prax. 2: Ut unici Dei sit et Filius, Sermo ipsius,

qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in Virginem et ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei etc. Origenes De princ. Praef. 4: Christus Iesus, ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui . . . incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. – Über den nicht völlig überwundenen Subordinatianismus einiger älterer Väter in der spekulativen Erörterung des Verhältnisses von Vater und Sohn s. Bd. I[5] 246 ff.

4. Zahlreiche Märtyrer bekannten offen ihren Glauben an Christus den wahren Sohn Gottes und besiegelten das Bekenntnis mit ihrem Blute. Vgl. aus dem 2. Jahrhundert Acta S. Iustini 2; Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices 5; Acta S. Pionii 9.

5. Auch aus heidnischen Zeugnissen, wie aus dem Berichte des Statthalters von Bithynien Plinius an den Kaiser Trajan (Epist. X, 96, 7: Carmen Christo quasi Deo dicunt), aus den Spottreden Lucians (De morte peregr. 11) und aus der Polemik des Celsus (bei Origenes C. Cels. I, 51), ist die Allgemeinheit dieses Glaubens unter den Christen zu erschließen. Ebenso läßt Justins Dialog mit Tryphon 38, 1. 2 erkennen, daß die Juden den christlichen Glauben an die Gottheit Christi als eine Untreue gegen den monotheistischen Gottesglauben betrachteten und den Christen insgesamt deshalb schwere Vorwürfe machten.

Bartmann I[3] 335 ff.; v. Schaezler 11 ff.; Stentrup th. 5; R.-M. Schultes, Jesus Christus als Gottessohn bei Ignatius von Antiochien: Theol. u. Glaube 1918, 163 ff. Vgl. die geschichtlichen Monographien S. 152 f.

3. Kapitel.

Die hypostatische Union.

§ 11.

Die lehramtliche Feststellung des Dogmas gegen die Häresie.

Das tiefste Problem der Christologie und ihr eigentliches Geheimnis liegt in der Frage, wie ein und dasselbe Wesen zugleich wahrer Gott und wahrer vollständiger Mensch sein kann. Auch die häretischen Angriffe der älteren Zeit gegen die wahre Gottheit oder Menschheit des Erlösers hatten ihren Ursprung zum größten Teile in der Schwierigkeit, beide Naturen vollständig in dem einen Christus verbunden zu denken. Man versuchte durch Abstriche an der einen oder an der anderen Natur das Problem zu lösen.

Nachdem nun mit aller Klarheit als Kirchenlehre festgestellt worden war, daß Christus sowohl wahrer, mit dem Vater wesensgleicher Gott als auch wahrer, mit uns wesensgleicher Mensch sei, mußte sich um so nachdrücklicher die Frage erheben, wie beide Naturen eine Einheit bilden

können, welcher Art ihre Vereinigung sei. Das war der Ausgangspunkt zweier großer Häresien, des Nestorianismus und des Monophysitismus. Beide waren grundsätzlich mit der katholischen Kirche einig in der Anerkennung der wahren Gottheit Christi und seiner wahren vollständigen Menschheit. Aber in der Bestimmung der Einheit Christi verließen sie den königlichen Weg der Mitte und strebten entgegengesetzten Extremen zu, der Nestorianismus, die Subjektseinheit in Christus aufgebend, der Monophysitismus, die beiden Naturen zu einer einzigen verschmelzend. Von dem ersteren Irrtum und dem ihm entgegenstehenden Dogma ist in diesem Kapitel zu handeln.

I. Der Nestorianismus.

1. Die in der antiochenischen Schule, wenigstens bei Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, übliche Trennung des Göttlichen und Menschlichen in dem irdischen Christus, die Auflösung der Subjektseinheit in eine Zweiheit der Subjekte führte zu schweren Kämpfen, als der aus dieser Schule hervorgegangene Patriarch Nestorius von Konstantinopel im Jahre 428 offen in Predigten der Jungfrau Maria den Ehrentitel Gottesgebärerin (*θεοτόκος*) absprach und sie *ἀνθρωποτόκος* nannte. Der heftige Widerspruch, den er fand, bewog ihn zwar später, den Namen *θεοτόκος* als zulässig zu bezeichnen, aber nur aus dem Grunde, weil der von Maria Geborene nachher, bei der Auferstehung, Gott geworden sei; der passendste Name, sagte er nunmehr, sei *χριστοτόκος*.

2. Der tiefere Grund seines Kampfes gegen das *θεοτόκος* war die Annahme, die er mit damaligen antiochenischen Lehrern teilte, daß die menschlichen Prädikate des Erlösers (Geburt, Leiden, Tod u. dgl.) nicht mit dem Namen Gott, Logos, Schöpfer usw., die ausschließlich die Gottheit bezeichnen, verbunden werden dürften. Nur der Mensch in Christus sei geboren, gestorben, auferstanden. Also ein Verstoß gegen die communicatio idiomatum (vgl. § 21).

3. Diese falsche Verteilung der Prädikate steht wiederum in der engsten Verbindung mit dem Irrtum der Antiochener, daß der Mensch in Christus sich die göttliche Würde und Anbetung, die Vergöttlichung seiner Natur (unter Beibehaltung der menschlichen Wesenheit) durch seine Tugendübung und vor allem durch sein Todesleiden erst verdienen mußte. Auch Nestorius hat diese „Bewährungslehre" übernommen. Darum läßt er Jesus erst von der Auferstehung ab im wirklichen Besitze der göttlichen Eigenschaften sein. Zwar nennt er ihn vom ersten Augenblick des irdischen Daseins an Sohn Gottes und Gott, aber nur mit Rücksicht darauf, daß Jesus nachher zum Gottmenschen erhöht worden ist. In dieser Lehre tritt die Subjektszweiheit klar zutage; Jesus ist nur

ein begnadigter Mensch, er ist ein anderer, als der Logos.

4. Es war deswegen nicht unberechtigt, wenn man Nestorius vorwarf, er hebe die Einheit der Person Christi auf, lehre zwei Personen und nehme zwischen dem Logos und dem Sohne der Jungfrau nur eine lose äußere, moralische Verbindung (*συνάφεια*) an, eine Einwohnung (*ἐνοίκησις*), wie Gott in den Gerechten wohnt, eine Einheit der Beziehung, der Willensübereinstimmung, der Würde, der Macht usw. (*ἕνωσις κατὰ σχέσιν, κατ' ἀξίαν, κατὰ χάριν ἢ εὐδοκίαν ἢ δύναμιν ἢ αὐθεντίαν* usw.). Nestorius verwahrte sich allerdings gegen diesen Vorwurf als eine Verleumdung; denn der Gottmensch habe nur *ἓν πρόσωπον*. Aber andererseits unterschied er wieder das *πρόσωπον* der Gottheit und das *πρόσωπον* der Menschheit. Selbst wenn er unter *πρόσωπον* nur die äußere Offenbarung der Natur verstanden hat, so bleibt doch bestehen, daß es in seiner Lehre zu keiner wahren Subjektseinheit Christi kommt.

Der nestorianische Irrtum ist mehrfach erneuert worden. So in dem Adoptianismus (§ 23), durch manche protestantische Theologen, durch Berruyer († 1758), Günther († 1863) und die neuere Theosophie.

Nach Berruyer ist Christus nicht nur als göttliche Person durch die ewige Zeugung aus dem Vater der natürliche Sohn Gottes von Ewigkeit, sondern er ist auch in der Zeit nach seiner Menschheit durch ihre persönliche Vereinigung mit Gott der natürliche Sohn Gottes geworden, so daß auch seine Menschheit für sich allein genommen der natürliche Sohn Gottes ist. Damit ist offenbar die Subjektseinheit aufgehoben. Günther legte seiner Christuslehre einen falschen Personbegriff zugrunde (§ 13 III) und erhob zudem die Forderung, daß der menschliche Geist, um frei zu sein, in seiner Tätigkeit von dem Einflusse Gottes unabhängig sein müsse. Dies führte ihn dazu, die reale Einheit der Person Christi fallen zu lassen. Die Theosophen unserer Tage lehren offen nestorianisch, indem sie in Christus bloß einen heiligen Menschen erblicken, der bei der Taufe im Jordan mit der Gottheit vereinigt und Gott wurde, ebenso wie Melchisedech und alle in die Theosophie Eingeweihten mit Gott verbunden sind und das Recht haben, sich den menschgewordenen Gott zu nennen.

II. Das kirchliche Lehramt.

Das allgemeine Konzil von Ephesus 431 hat Nestorius „wegen seiner gottlosen Predigten" und „wegen seines Ungehorsams gegen die Kanones" abgesetzt. Die gottlose Lehre selbst wurde in der Entscheidung nicht näher bezeichnet. Aber da die Konzilsväter ein Schreiben, das Cyrill von Alexandrien an Nestorius gerichtet hatte und das die Verwerfung seiner Lehre in zwölf Anathematismen (Denz. 113 ff.) enthält, einstimmig als den rechten Ausdruck des Glaubens guthießen und einen an Cyrill gerichteten Brief des Nestorius einmütig verurteilten, weil er dem nicänischen Glauben

zuwiderlaufe, so können wir mit Sicherheit erkennen, welche Lehre das Ephesinum dem Nestorianismus entgegengestellt hat. Die wichtigsten Bestimmungen sind:

1. Der Emmanuel ist in Wahrheit Gott, und die h. Jungfrau, die den fleischgewordenen Logos Gottes dem Fleische nach geboren hat, ist daher in Wahrheit *θεοτόκος* (anath. 1).

2. Der Logos ist mit seiner menschlichen Natur (*σάρξ*) ein Christus, einer und derselbe ist Gott und Mensch zugleich (a. 2. 6). Die menschlichen und göttlichen Prädikate Christi in der Hl. Schrift dürfen nicht auf den Menschen Christus und den Logos Gottes, wie auf zwei Personen verteilt werden (a. 4). Wie die Geburt, so ist auch das Leiden im Fleische, die Kreuzigung, der Tod und die Auferstehung dem Logos als Subjekt zuzuschreiben (a. 12).

3. Die Vereinigung des Logos mit seiner Menschheit ist nicht eine bloße Verbindung (*συνάφεια*) gemäß der Würde, Macht oder Herrschaft, sondern eine physische Vereinigung und eine Vereinigung der Hypostase nach (*ἕνωσις φυσική, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* a. 2. 3). Der Ausdruck *ἕνωσις φυσική* schließt die nestorianische bloß moralische Verbindung mit aller Schärfe aus und bestimmt das Ergebnis der Vereinigung als ein physisches Ganzes. Ebenso weist der Ausdruck *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* (*ὑπόστασις* ist hier nach dem älteren Sprachgebrauch gleich *οὐσία*, substantia) jede bloß akzidentelle Verbindung zurück und bestimmt die Einheit als eine substantielle. Das Ephesinum gebraucht also bereits den Ausdruck „hypostatische Union", verbindet aber noch nicht den später üblich gewordenen engen Begriff damit, daß Christus infolge dieser Vereinigung eine Hypostase (Person) in zwei Naturen sei.

Es bedeutete daher einen weiteren Fortschritt in der Lehrverkündigung, als das Konzil von Chalcedon 451 entschied, daß sich in Christus die zwei Naturen, Gottheit und Menschheit, zur Einheit der Person und Hypostase (*εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν* Denz. 148) verbunden haben. Sachlich ist dies die „hypostatische Union", wenngleich sich dieses Konzil des Wortes *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* nicht bedient.

Förmlich wurde letzterer Ausdruck und seine jetzige Bedeutung bestätigt, als das fünfte allgemeine Konzil zu Konstantinopel 553 von neuem ausführlich jede bloß moralische oder sonstwie akzidentelle Verbindung der beiden Naturen verwarf, die Subjektseinheit Christi betonte und als den zutreffenden Ausdruck für das Verhältnis der Naturen und der Subsistenz in Christus bezeichnete, „der Logos Gottes sei mit dem Fleische hypostatisch vereinigt (*καθ' ὑπό-*

σιαιν ἑνωθῆναι), und deswegen sei seine Hypostase oder seine Person eine einzige" (Denz. 216 f.).

Die hypostatische Union ist also ein ausdrückliches katholisches Dogma. Es lehrt uns, daß in Christus eine einzige Person ist und zwar die göttliche Person des Logos, die die physische Trägerin und Inhaberin beider Naturen, der Gottheit und der Menschheit, ist. Hierfür ist nun der Nachweis aus Schrift und Überlieferung zu erbringen.

Franzelin th. 22—25; Petavius l. I, 7—12; Pohle II⁶ 48 ff.; v. Schaezler 61 ff. 201 ff.; F. J. Clemens, Die spekulative Theologie Anton Günthers. Köln 1853; G. Esser, Das Dogma von der hypostatischen Union (in: Jesus Christus. Vorträge 265 ff.); L. Fendt, Die Christologie des Nestorius. München 1910; M. Jugie, Nestorius et la controverse nestorienne. Paris 1912; J. P. Junglas, Die Irrlehre des Nestorius. Trier 1912; Chr. Pesch, Zur neueren Literatur über Nestorius [Erg.-Heft 115 zu: Stimmen aus M.-Laach]. Freiburg 1914; R. M. Schultes, Die Bewährungslehre des Nestorius: Katholik 1913 I 233 ff. 437 ff.

§ 12.

Beweis aus der Hl. Schrift.

I. Allgemeiner Beweis für die Personeinheit Christi.

Von Christus wird Menschliches und Göttliches ausgesagt (vgl. die Nachweise im 1. und 2. Kapitel), und zwar so, daß beide Prädikatsreihen einem und demselben physischen Subjekte beigelegt werden. Die Verteilung der Prädikate auf zwei Subjekte würde dem deutlichen Wortsinne der heiligen Texte widerstreiten. Die Einheit Christi ist also nicht die moralische Verbindung zweier Personen, sondern die wahre physische Subjektseinheit.

Zwar können, wie man den Nestorianern zugeben muß, zwei Personen in eine so enge Beziehung zueinander treten, daß Titel, Ehren, Besitz der einen auch von der anderen ausgesagt und beide so gewissermaßen als eine Person betrachtet werden können. Aber eine solche Gemeinsamkeit zwischen zwei Personen ist bei physischen Attributen, wie Geborenwerden, Leiden, Sterben, Auferstehen nun und nimmer möglich. Z. B. wenn über Christus, der da ist „Gott über alles hochgelobt in Ewigkeit", gesagt wird, er stamme dem Fleische nach aus Israel (Röm. 9, 5), so ist diese Aussage sinnlos, wenn der Mensch Christus mit dem Gott Christus nicht eine und dieselbe Person ist. Ähnlich Gal. 4, 4: Misit Deus Filium suum, factum ex muliere. Apg. 3, 15: Auctorem vitae interfecistis. 1 Kor. 2, 8: Dominum gloriae crucifixerunt. Kol. 2, 9. 12: In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter . . . Deus suscitavit illum a mortuis.

II. Besondere Beweise.

1. Joh. 1, 14: Et Verbum caro factum est. Das Subjekt dieses Satzes Verbum ist nach V. 1 ff. das persönliche, ewige, schöpferische Wort Gottes, also wahrer Gott. Caro hin-

gegen bezeichnet die menschliche Natur, etwas Geschaffenes, Endliches. Das Fleischwerden kann hier natürlich keine substantielle Verwandlung des Logos in die Menschheit bedeuten; das wäre ein schreiender Widerspruch mit der Unveränderlichkeit Gottes. Der richtige Sinn kann nur sein: Der Logos wird Mensch, ohne aufzuhören, Gott zu sein; er nimmt die menschliche Natur wahrhaft und eigentlich in die Subjektseinheit mit sich auf, ohne daß das Subjekt die geringste Änderung erfährt. Es ist ein Werden, das in der Welt der Natur nichts Ähnliches hat. Denn alles Werden ist hier entweder absolutes Anfangen oder substantielle Verwandlung oder akzidentelle Veränderung. Der Logos hingegen nimmt in der Menschwerdung zu seinem ewigen göttlichen Wesen eine menschliche Substanz hinzu und wird, ohne sich selbst zu ändern, deren persönlicher Träger und Inhaber.

Die Nestorianer deuten das Fleischwerden als etwas Akzidentelles. An dem Menschen Jesus gehe eine akzidentelle Veränderung vor sich, indem der ewige Logos in ihm Wohnung nehme und eine Einheit der Beziehung, der Würde usw. mit ihm herstelle. Aber diese Auslegung ist willkürlich. Die Einwohnung Gottes in einem Propheten oder Gerechten wird in der Hl. Schrift nie mit den Worten ausgedrückt: Gott ist jener Prophet, jener Gerechte geworden. Der h. Thomas bemerkt ferner C. gent. IV, 34, 3: Das Werden hat zur Folge, daß man das, was man geworden ist, wirklich ist. Da der Logos Fleisch d. i. Mensch geworden ist, so muß man sagen: der Logos ist dieser Mensch. Es ist aber unmöglich, von einer Person oder Hypostase zu sagen, sie sei eine andere Person oder Hypostase, etwa Sokrates sei Plato. Wenn also in Christus die Person des Logos und die des Menschen nicht eine und dieselbe wäre, so könnte der Satz: der Logos ist dieser Mensch geworden, nicht richtig sein. Folglich tritt der Nestorianismus zu dem Satze: das Wort ist Fleisch geworden, in Widerspruch.

2. Phil. 2, 6 f.: Qui cum in forma Dei (ἐν μορφῇ θεοῦ) esset, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo (ἴσα θεῷ), sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens (μορφὴν δούλου λαβών), in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Einer und derselbe ist in göttlicher und menschlicher Wesensgestalt. Gott war er bereits zuvor und ist es geblieben — Gottes Wesen läßt ja keine Veränderung zu —, die Knechtsgestalt hat er hinzugenommen.

Der Nestorianismus wird, wie Thomas ib. 19 dartut, durch diesen Text schlagend widerlegt. Denn wenn Jesus, wie die Häresie will, zuerst bloßer Mensch war, so war er nicht zuvor „in der Gestalt Gottes", um nachher „den Menschen ähnlich" zu werden, sondern er war umgekehrt Mensch und wurde nachher der Gottheit teilhaftig, und das ist für ihn keine „Entäußerung seiner selbst", keine „Selbsterniedrigung" (V. 8), sondern die größte Erhöhung. Aber auch für Gott ist die bloße Einwohnung in dem Menschen keine Entäußerung und Erniedrigung, sondern eher eine Verherr-

lichung, die um so größer ist, je reicher er dem Menschen seine Gnade eingießt. Nur indem Gott wahrhaft Mensch wird, entäußert er sich selbst, wird gering und niedrig. Denn dadurch nimmt er, ohne seine eigene Herrlichkeit zu vermindern, die menschliche Niedrigkeit in seine Person auf.

Grundfalsch ist es, die Selbstentäußerung (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) im Sinne der Kenotiker im neueren Protestantismus dahin zu deuten, daß der ewige Gottessohn seine Gottheit, Allmacht, Allwissenheit usw. in der Menschwerdung geradezu abgelegt und erst bei seinem Eintritt in den Stand der Erhöhung wieder angenommen habe. Die innere Unmöglichkeit einer solchen Veränderung Gottes liegt auf der Hand.

3. Eph. 4, 10: Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes coelos. Einer und derselbe ist es, der, um Mensch zu werden, vom Himmel herabgestiegen (der göttliche Logos) und nun bei der Himmelfahrt (als Mensch) im Triumph über seine Feinde zur Höhe hinaufgestiegen ist. Nicht zwei, sondern eine Person.

Zahlreiche andere Schriftbeweise s. bei Thomas l. c.

Heinrich-Gutberlet VII 506 ff.; Kleutgen III 103 ff.; Pohle II⁶ 51 ff.; Stentrup th. 12; B. Bartmann, Et Verbum caro factum est: Theol. u. Glaube 1909, 7 ff.; G. L. Bauer, Die neuere protestantische Kenosislehre. Paderborn 1917; H. Schumacher, Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5–8. 1. Teil. Rom 1914; M. Waldhäuser, Die Kenose und die moderne protestantische Christologie. Mainz 1912.

§ 13.

Die Lehre der Überlieferung.

I. Die vorephesinische Tradition.

1. Das apostolische Symbolum bekennt von Christus, sowohl daß er der „einzige Gottessohn" als auch daß er „empfangen ist vom Hl. Geiste, geboren usw.". Die Subjektseinheit ist unverkennbar.

2. Unter den älteren Vätern legt z. B. Ignatius Eph. 7, 2 dem einen Arzte Jesus Christus (εἷς ἰατρός) sowohl göttliche als auch menschliche physische Attribute bei: σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ. Tatian Orat. 13 und Melito Fragm. 8 nennen ihn „den Gott, der gelitten hat". Irenäus Adv. haer. III, 17 weist die valentinianische Zerteilung des einen Christus in zwei (qui in duos illum partiuntur) als blasphemisch zurück. Tertullian nimmt gleichsam schon die Formel von Chalcedon vorweg, wenn er Adv. Prax. 27 schreibt: Videmus duplicem statum (= substantiam) non confusum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum Christum. Vgl. De carne Christi 5. Der Formel ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν kommt eine Äußerung Hippolyts C. Noët. 15 schon

sehr nahe: „Das Fleisch konnte nicht ohne den Logos für sich subsistieren (καθ' ἑαυτὴν ὑποστάναι), da es seinen Bestand (σύστασις) in dem Logos hatte. Origenes bedient sich der Ausdrücke θεάνθρωπος, θεὸς σαρκοποιηθείς, θεοτόκος. Er betont sehr stark die Einheit Christi, so daß sie bei ihm sicher als eine physische und substantielle im Gegensatze zu einer bloß moralischen und akzidentellen erscheint. Vgl. z. B. C. Cels. I, 66; II, 9; In Matth. comm. series 65.

3. Eine genauere Behandlung der Frage wurde seit etwa 370 notwendig, als auf der einen Seite Apollinaris als Vorläufer der Monophysiten die Einheit Christi zur Einheit der Natur (μία φύσις) steigerte, auf der anderen Seite die Lehrer der antiochenischen Schule als Vorläufer des Nestorius einer Trennung Christi in zwei für sich bestehende Naturen d. i. Personen das Wort redeten. Die Alexandriner, die Kappadozier und die Abendländer hielten einmütig an der Einheit des Subjekts in Christus und an der Zweiheit der Naturen fest. Den Vorwurf der Apollinaristen, sie lehrten zwei getrennte Naturen und demgemäß zwei Söhne, wiesen diese Väter voll Entrüstung zurück. Berühmt ist die Feststellung Gregors von Nazianz Ep. 101, 4, daß das Verhältnis von Person und Natur in Christus umgekehrt zu denken sei, wie in der göttlichen Trinität: „Ein anderes und ein anderes (ἄλλο καὶ ἄλλο) ist das, woraus der Erlöser besteht, nicht aber ein anderer und ein anderer, das sei fern (οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος, μὴ γένοιτο) . . . Es verhält sich umgekehrt wie bei der Trinität. Bei dieser heißt es: ein anderer und ein anderer, damit wir die Hypostasen nicht vermischen, nicht aber: ein anderes und ein anderes, denn die drei sind eins und dasselbe in der Gottheit." Vollkommen klar spricht Augustinus Ep. 137, 3, 9 von dem Mittler, der erschienen ist in unitate personae copulans utramque naturam. Vgl. ib. 11; Enchir. 35; Ambrosius De fide II, 9, 77; Expos. fidei (Migne P. lat. 16, 849 A); Hieronymus Ep. 120, 9; Gregor von Nazianz Orat. 2, 23; 30, 8; Amphilochius von Ikonium Ep. ad Seleucum (Migne P. gr. 39, 113 A); Athanasius Ep. ad Epict. 2. 4.

Neben den die Offenbarungslehre genau wiedergebenden Wendungen kommen in der vorephesinischen Zeit bei denselben Vätern häufig ungenaue Formeln vor, die einem Mißverständnisse Raum geben und den häretischen Behauptungen einen Schein von Berechtigung gewähren konnten. So wurde die Vereinigung oft einfach als ἕνωσις, unio oder mit den Ausdrücken συνάφεια, ἐπισκήνωσις, ἐνοίκησις bezeichnet, deren sich später die Nestorianer mit Vorliebe bedienten. Häufig wurde sie κρᾶσις, ἀνάκρασις, σύγκρασις, μίξις, σύμμιξις usw. genannt, Ausdrücke, die monophysitisch gedeutet werden konnten. Aber daß jene Väter weder nestorianisch noch

monophysitisch dachten, ergibt sich klar aus dem Zusammenhange der einzelnen Stellen sowie der ganzen Lehre und wurde auch gelegentlich durch Zusätze, wie *συνάφεια κατ' οὐσίαν* oder *φυσική, συνάφειά τε καὶ συμφυΐα*, unire in unitate personae, miscere ad unitatem personae bestätigt.

II. Die Lehre des h. Cyrill von Alexandrien.

Der Angriff des Nestorius und die Abwehr seines Irrtums beseitigten alle Unklarheit über die wahre Einheit Christi.

1. Der Inhalt des Geheimnisses wurde von den Orthodoxen, deren Wortführer vor allem Cyrill war, dahin bestimmt, daß der Sohn Gottes ohne jede Veränderung seiner selbst eine vollständige menschliche Natur zu seiner eigenen Natur gemacht hat (*οἰκειοῦσθαι, ἰδίαν ποιεῖσθαι τὴν σάρκα*). Sie ist also physisch oder substantiell mit ihm vereinigt. Er ist ein einziger dem Subjekte nach (*εἷς Χριστὸς μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός*) und Maria ist darum im eigentlichen Sinne *θεοτόκος*.

2. Der Beweis wurde aus Schrift und Überlieferung geführt. Dazu kamen spekulative Gründe:

a) Bei der Subjektszweiheit ist ein wahres Menschwerden des Sohnes Gottes nicht möglich. Die bloße Einwohnung ist keine Menschwerdung. Cyrill Adv. Nest. I, 3 (Migne P. gr. 76, 32 D); Ep. 17 (77, 28 C).

b) Ist Christus bloß ein mit dem Logos moralisch verbundener Mensch, so wird einem Menschen Anbetung erwiesen (*ἀνθρωπολατρία*), und statt der Trinität wird eine Quaternität verehrt. Cyrill Quod unus sit Christus (75, 1284 A).

c) Die Eucharistie enthält dann nicht den lebenspendenden Leib des Gottessohnes, sondern den eines Menschen, in dem der Logos nur durch seine Gnade wohnt. Die Kommunion ist Menschengenuß (*ἀνθρωποφαγία*) und bleibt ohne Nutzen. Cyrill Adv. Nest. IV, 5 (76, 192 B); Ep. 17 (77, 113 C); anath. 11 (Denz. 123).

d) Die Nestorianer heben den unendlichen Wert des Leidens und Sterbens Christi auf. Denn unendlich ist er nur dann, wenn Gott selbst in dem substantiell mit ihm vereinigten Fleische leidet und stirbt. Cyrill Apol. c. Theod. anath. 12 (76, 449 B); De recta fide ad reginas (76, 1292 ff.); anath. 12 (Denz. 124).

e) Die Gottesmutter Maria wird zu einer bloßen Menschenmutter herabgewürdigt, wenn die Menschheit Jesu eine Person für sich ist. Cyrill Hom. Pasch. 17 (77, 776 C); De recta fide ad reginas 6. 9 usw.

Einige von Cyrill gebrauchte christologische Formeln können Befremden erregen, da sie auf den ersten Blick nicht bloß die Personeinheit, sondern darüber hinaus die Natureinheit Christi zu lehren scheinen. Aber diese Formeln müssen aus dem Gegensatze zum Nestorianismus erklärt werden, wobei zu beachten ist, daß das Wort *φύσις* damals in der Christologie noch nicht regelmäßig im Gegensatze zu der Hypostase und Person d. i. im Sinne von *οὐσία*, sondern auch gleichbedeutend mit *ὑπόστασις* oder *πρόσωπον*, also im Sinne einer für sich bestehenden Natur gebraucht wurde. Die Nestorianer bedienten sich des Wortes *φύσις* in diesem letzteren Sinne. Darum mußten die kirchlichen Theologen es bei ihrer Abwehr in derselben Bedeutung nehmen.

a) Eine beliebte Bezeichnung der einen gottmenschlichen Person bei Cyrill war *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. – Die Nestorianer verstanden unter den *δύο φύσεις* Christi zwei für sich bestehende Naturen, also Hypostasen, Personen. Darum stellte Cyrill ihnen das Bekenntnis der *μία φύσις* (in demselben Sinne als Hypostase oder Person) entgegen. Die eine für sich bestehende Natur ist die des göttlichen Logos, und sie bleibt auch nach der Menschwerdung (*σεσαρκωμένη*) immer noch die einzige Natur Christi, die für sich besteht. Hieße es *σεσαρκωμένον*, so wäre der Sinn der Formel monophysitisch. Jetzt aber bezeichnet sie die beiden Naturen in der Einheit des Subjekts. Cyrill selbst hat diese Bedeutung der Formel zu wiederholten Malen klargestellt, besonders dadurch, daß er dieselbe Wendung auch mit dem Worte *ὑπόστασις* = *πρόσωπον* gebraucht (Ep. 17, Migne P. gr. 77, 116 C): „Einer Person (*ἑνὶ προσώπῳ*) müssen die Prädikate zugeschrieben werden, der einen fleischgewordenen Hypostase des Logos (*ὑποσιάσει μιᾷ τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ*)."

b) Cyrill sagt, Christus sei *ἐκ δύο φύσεων*, und vor der Vereinigung seien zwei Naturen, nach der Vereinigung eine Natur. – Da nach der Lehre Cyrills die menschliche Natur Christi vor der Inkarnation überhaupt nicht existierte, so kann die Unterscheidung zweier *φύσεις* vor der Vereinigung nur eine begriffliche sein. Die *μία φύσις* nach der Inkarnation ist wie unter a) als die für sich bestehende Natur des Logos zu verstehen.

c) Ein anderer Satz lautet, nach der Vereinigung seien die Naturen bloß im Denken (*θεωρίᾳ μόνῃ*) zu unterscheiden. – Auch hier wird *φύσις* in der Bedeutung von Hypostase genommen. Eine reale Unterscheidung zweier Hypostasen Christi ist ausgeschlossen. Unterscheiden wir also den Logos und den Menschen Jesus nach dem persönlichen Sein, so ist es nur eine distinctio virtualis. Sie ist darin begründet, daß der Logos auch für die menschliche Natur die Funktionen des persönlichen Inhabers ausübt (duplex persona moralis: göttliche und virtuell-menschliche Person).

In dem dargelegten Sinne haben alle drei Formeln die Billigung des fünften allgemeinen Konzils 553 und der Lateransynode unter Papst Martin I 649 erhalten, während ihre monophysitische Verwendung mit dem Anathem belegt wurde (Denz. 219 f. 258 f.).

III. Die Festlegung der Ausdrucksweise.

Die zur Zeit Cyrills noch herrschende Unsicherheit in der Ausdrucksweise wurde in den dogmatischen Kämpfen der folgenden Jahrzehnte überwunden. Besonders bedeutsam waren in dieser Hinsicht die Schriften des Patriarchen Ephräm von Antiochien († 545) und des Mönches Leontius von Byzanz († 543). Mit *ὑπόστασις*

bezeichnete man nunmehr allgemein den für sich bestehenden Träger und Inhaber der beiden Naturen, mit φύσις die Gottheit und die Menschheit als das, was in der Hypostase subsistiert, von ihr getragen wird und ihr die Wesensbestimmtheit gibt. Mit ὑπόστασις wurde πρόσωπον, mit φύσις οὐσία als gleichbedeutend behandelt. Und so stellte das fünfte Konzil die Bedeutung der „hypostatischen Union" endgültig dahin fest, daß die „Hypostase oder Person Christi", obwohl sie die Trägerin zweier Naturen ist, eine einzige sei. Aus der göttlichen und der menschlichen Natur sei durch deren hypostatische Verbindung ein Christus geworden (Denz. 215 ff.).

Im Lateinischen waren persona und natura (essentia, substantia) die entsprechenden Bezeichnungen. Sie wurden schon seit Tertullian ziemlich regelmäßig in der jetzt in der Theologie üblichen Bedeutung angewandt. Boethius († um 525) gab die klassische Definition: Persona est rationalis naturae individua substantia (De persona et duabus naturis 3).

Diese Begriffsbestimmung bietet allerdings dem Einwurfe Raum, daß der Ausdruck individua substantia nicht eng genug sei. Die Hand des Menschen z. B. ist auch eine Substanz und individuell, ohne Person zu sein, und die menschliche Natur Christi, ohne Zweifel eine individuelle Substanz, ist dem Dogma zufolge keine Person. Trotzdem hält die Scholastik fast einmütig an der Definition des Boethius fest. Thomas nimmt wiederholt (z. B. 1 qu. 29 a. 3 ad 4; 3 qu. 2 a. 2 ad 3; 3 qu. 16 a. 12 ad 2; De pot. qu. 9 a. 2) zu dem genannten Einwande Stellung und legt dar, daß das Wort individua hier in einem volleren Sinne als gewöhnlich zu verstehen ist und die volle Selbständigkeit der Person anzeigt. Dicendum quod substantia individua, quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatam ab aliis (3 qu. 16 a. 12 ad 2). Die volle Selbständigkeit der Person umfaßt sowohl die Unmitteilbarkeit, kraft deren es ihr unmöglich ist, einem vollkommeneren Sein als Teil anzugehören oder in ihm als ihrem Suppositum zu existieren, als auch die Befähigung zu selbstmächtigem Wirken.

Mit diesen genaueren Bestimmungen ist der Personbegriff zum Gemeingut der katholischen Theologie geworden. Person ist demnach die vollständige, in sich abgeschlossene, ganz und gar für sich bestehende, unmitteilbare Substanz eines Vernunftwesens.

Die neuere Philosophie hat einen anderen Begriff von der Person aufgestellt, dessen sich besonders Anton Günther († 1863) in der Theologie bediente. Person ist danach die selbstbewußte Natur. Der Mensch wird Person, sobald er sich im Selbstbewußtsein erfaßt. Da nun zu der Vollständigkeit einer wahren Menschennatur notwendig menschliches Selbstbewußtsein gehört, der Gottmensch aber eine vollständige Menschennatur besitzt, so sind in ihm göttliches und menschliches Selbstbewußtsein vereinigt. Der Schlußfolgerung, daß hiermit zwei Personen in Christus gegeben sind, suchte Günther vorzubeugen, indem er behauptete, daß infolge der innigsten gegenseitigen Durchdringung und Mitteilung des Selbstbewußtseins (der forma personae) eine „formale Einheit" zwischen dem ewigen Gottessohn und dem Sohne der Jungfrau bestehe. Aber diese formale Einheit kann nicht genügen, um die Anklage auf Nestorianismus zu entkräften. Es fehlt die vom Dogma geforderte reale Einheit der Person. Außerdem widerstreitet die Ansicht Günthers der Trinitätslehre und geht von falschen philosophischen Annahmen aus. Vgl. Bd. I[5] 214.

Franzelin th. 17—20. 26—30. 35; Gloßner II 80 ff.; Heinrich-Gutberlet VII 511 ff. 551 ff.; Janssens IV 107 ff.; Kleutgen III 115 ff.; Pesch IV[2] 25 ff. 39 ff.; Petavius l. III, 1—5; IV, 6—10; v. Schaezler 67 ff. 90 ff. 382 ff.; Scheeben II 761 ff.; Stentrup th. 13 f. 20 ff.; J. P. Junglas, Leontius von Byzanz. Paderborn 1908; J. Mahé, Les anathématismes de S. Cyrille d'Alex.: Rev. d'hist. eccl. VII, 1906, 505 ff.; A. Rehrmann, Die Christologie des h. Cyrillus v. Alex. Hildesheim 1902. Andere geschichtliche Monographien s. S. 152 f.

§ 14.

Der innere Einheitsgrund der Person Christi.

Jede aus Verschiedenem bestehende reale Einheit erfordert ein reales Einheitsband, das die Teile zu einem ungeteilten Ganzen zusammenfügt. Über den inneren Einheitsgrund der gottmenschlichen Person Christi hat sich die Kirche nicht geäußert. Ihn festzustellen ist der theologischen Wissenschaft überlassen.

Die hypostatische Union ist eine Beziehung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi, insofern beide in der Person des Sohnes Gottes vereinigt sind. Sie ist zwar auf seiten der göttlichen Natur, die völlig unverändert bleibt, nur eine gedachte Beziehung, aber auf seiten der menschlichen Natur ist die Beziehung real; denn die menschliche Natur erlangt durch sie die denkbar höchste Vervollkommnung, da sie in der göttlichen Person ihr Dasein empfängt (Thomas 3 qu. 2 a. 7; 3 qu. 4 a. 2 ad 2; 3 qu. 16 a. 6 ad 2). Es ist also unsere Aufgabe, den inneren Grund dieser Beziehung, die ratio unitatis Christi zu bestimmen.

Die Frage berührt sich enge mit dem Probleme des Unterschiedes zwischen Natur und Person. Denn gemäß diesem Unterschiede ist zu beurteilen, ob die menschliche Natur Christi dadurch, daß sie nicht menschliche Person ist, einer Vollkommenheit ermangelt, die ihr durch die göttliche Person ersetzt werden muß. Daß in der geschaffenen Welt ein Unterschied zwischen Natur und Person (oder Suppositum) besteht, ist aus dem Dogma zu erschließen, wonach die Menschheit Christi zwar eine vollständige individuelle Natur, aber keine menschliche Person ist. Es ist jedoch umstritten, ob der Unterschied ein realer oder ein bloß virtueller ist. Auch die Fragen nach dem Unterschiede zwischen Natur und Dasein und zwischen Person und Dasein kommen hier in Betracht.

I. Die Ansicht des h. Thomas.

Der englische Lehrer nimmt in der geschaffenen Welt zwischen der individuellen Natur und der Person einen realen Unterschied an wie zwischen dem Teile und dem Ganzen. Die Einzelnatur wird Person, indem die Subsistenz (ein modus substantialis) zu ihr hinzutritt. Sie wird durch diese reale Er-

gänzung unmitteilbar, so daß sie keinem fremden Suppositum angehören kann, und in ihrem Wirken selbstmächtig. — Ebenso sind nach der bekannten Lehre des h. Thomas Natur und Dasein der geschaffenen Dinge real verschieden wie die Potenz und der Akt; und dasselbe gilt von der Person und dem Dasein.

Demnach urteilt Thomas über den Grund der Einheit Christi:

1. Indem der Sohn Gottes die menschliche Natur in seine Person aufnimmt, verhindert er, daß diese Natur ihre eigene Persönlichkeit oder Subsistenz hat (3 qu. 4 a. 2 ad 3). Seine menschliche Natur ist also infolge der hypostatischen Union ohne jenen substantialen Modus, durch den sie andernfalls unmitteilbar und von jedem anderen Suppositum unabhängig wäre. Sie ist aber auch ohne eigenes Dasein; denn wo keine menschliche Person oder Subsistenz, da ist auch keine menschliche Existenz; denn gerade durch die aktuelle Existenz wird die persönliche Konstitution zum letzten Abschluß gebracht.

2. Das Fehlende wird der Menschheit des Herrn im überreichsten Maße ersetzt, indem die hypostatische Union ihr die Subsistenz und Existenz in der Person des Sohnes Gottes gewährt. Sie empfängt dadurch eine unendlich höhere Würde, als wenn sie die eigene menschliche Persönlichkeit, das eigene menschliche Dasein hätte (3 qu. 2 a. 2 ad 2; C. gent. IV, 49).

3. Der innere Einheitsgrund Christi, das einigende Band, das seine beiden Naturen verknüpft, ist demgemäß die Einzigkeit ihres Daseins. „Jenes ewige Dasein des Sohnes Gottes, das die göttliche Natur ist, wird zum Dasein des Menschen, insofern die menschliche Natur von dem Sohne in die Personeinheit aufgenommen wird" (3 qu. 17 a. 2 ad 2). Die menschliche Natur bringt kein zweites Dasein hinzu, sondern sie selbst erlangt ihr Dasein durch das unendliche Dasein des Sohnes Gottes, das in der Menschwerdung auf sie ausgedehnt wird (In Sent. 3 d. 6 qu. 2 a. 2). Unio in persona est unio ad esse (ib. d. 13 qu. 3 a. 1 ad 7). Da die Person durch das Dasein ihre letzte Vollendung hat, so kann eine Person auch nur ein Dasein haben (3 qu. 17 a. 2). In diesem einen göttlichen Dasein des Sohnes Gottes sind die beiden Naturen zu einem ungeteilten Ganzen vereinigt. Dadurch ist Christus ein einziger und ein einziges (unum). Si ergo in Christo essent duo esse et non tantum unum, Christus esset duo et non unum (ib.).

Aber wird das göttliche Dasein, wenn es durch sich selbst einer endlichen Natur das Dasein gewährt, nicht in die Beschränktheit herabgezogen? Keineswegs. Das Dasein der endlichen Dinge ist nicht ihr Wesen und bildet keinen Wesensbestandteil von ihnen, sondern kommt als letzte Vollendung zu ihrem Wesen hinzu. Darum kann der Menschheit Christi diese letzte Vollkommenheit durch das Dasein des Sohnes Gottes selbst verliehen werden, ohne daß dieses verendlicht wird.

II. Die Ansicht des Duns Skotus.

Im Gegensatze zu Thomas lehrt Skotus, daß die Natur und das Dasein der geschaffenen Dinge nicht real verschieden sind. Infolgedessen muß er in Christus wie zwei Naturen so auch ein zweifaches Dasein, ein göttliches und ein menschliches, ein ungeschaffenes und ein geschaffenes annehmen, und ist außerstande, mit Thomas den Einheitspunkt der Naturen in Christus in dem einen unerschaffenen Dasein des göttlichen Wortes zu sehen. Er muß daher zu einer anderen Erklärung greifen:

1. In jeder geschaffenen Persönlichkeit besteht zwischen der individuellen Natur und der Person bloß ein gedachter und zwar virtueller Unterschied. Das Personsein ist nämlich für die geschaffene Persönlichkeit etwas rein Negatives. Es besteht in der negatio dependentiae actualis et aptitudinalis d. h. darin, daß die Person einem anderen Suppositum nach Art eines Teiles weder angehört noch angehören kann. Die individuelle vernünftige Natur ist also von selbst, ohne das Hinzutreten einer positiven Vollkommenheit Person, wenn sie nur sich selbst überlassen bleibt und mit keinem höheren Suppositum vereinigt wird.

2. Demgemäß hat die menschliche Natur Christi, indem sie wegen der Aufnahme in die Personeinheit des Gottessohnes die eigene menschliche Persönlichkeit entbehrt, nichts Positives eingebüßt. Nur jene Negation, in der das Personsein besteht, die Unabhängigkeit von einem fremden Suppositum, ist für seine menschliche Natur aufgehoben. Nähme die hypostatische Union ein Ende — was unmöglich ist (§ 17) —, so würde die Menschheit Christi, ohne etwas Positives zu empfangen, von selbst menschliche Person; denn sie wäre alsdann nicht mehr mit einem anderen Suppositum nach Art eines Teiles vereinigt und nicht von ihm abhängig.

Die hypostatische Union besteht also nach Skotus darin, daß der Person des Wortes durch Gottes Allmacht eine menschliche Natur nach Art eines Teiles angegliedert ist, während diese Natur ohne dieses Vereinigtsein eine eigene menschliche Person wäre. So ist eine Person in Christus, aber ein doppeltes Dasein. Weil nämlich nach Skotus Natur und Dasein sachlich dasselbe sind, so ist von der Menschheit Christi ihr eigenes Dasein unzertrennlich, und so existiert sie durch ihr eigenes geschaffenes Dasein, nicht durch das des Wortes.

Die skotistische Erklärung verdient keine Zustimmung.

1. Das Wort Person bezeichnet „das Vollkommenste in der ganzen Natur, nämlich das in einer vernünftigen Natur Subsistierende" (Thomas 1 qu. 29 a. 3); und diese höchste Vollkommenheit ist der Grund dafür, daß die individuelle Natur unabhängig und unmitteilbar ist. Daraus folgt aber, daß nicht eine bloße Negation die Natur zur Person macht.

2. Nach den skotistischen Voraussetzungen ist eine und dieselbe Natur vollständig und Person, wenn sie sich überlassen bleibt, nicht vollständig und nicht Person, wenn sie in die Einheit einer anderen Person aufgenommen wird. Eine und dieselbe Natur ist also vollständig und nicht vollständig, Person und nicht Person, ohne sich zu ändern, was in sich widersprechend ist.

3. Bei Skotus bleibt die eigentliche ratio unitatis Christi ganz im unklaren. Über jenes positive Etwas, in dem das einigende Band der beiden Naturen zu erblicken ist, schweigt er sich völlig aus. Der einzige Einheitsgrund, der bei Skotus in Betracht kommen kann, ist die Negation des Getrenntseins. Eine Negation kann aber unmöglich der letzte Grund der Einheit Christi sein. Da also die skotistische Erklärung keinen positiven Grund angibt, vielmehr jeden Grund dieser Art ausschließt, so macht sie die wahre Einheit Christi unmöglich.

4. Die Lehre, daß jede der beiden Naturen in Christus ihr besonderes Dasein habe, scheint schließlich zu der Annahme zweier Personen zu führen. Denn wenn eine Natur, die fähig ist, für sich zu subsistieren, ihr eigenes Dasein hat, so subsistiert sie für sich. Zwei Naturen, deren jede ihr eigenes Dasein hat, sind also zwei subsistierende Naturen, zwei Personen; die hypostatische Union ist aufgelöst. Vgl. Thomas In Sent. 3 d. 6 qu. 2 a. 2.

III. Die Ansicht des Suarez.

Suarez († 1617) bekennt sich mit Skotus zu der Lehre, daß Natur und Dasein der Sache nach eins und dasselbe sind, und daß folglich in Christus ein zweifaches Dasein anzunehmen ist. Die Naturen Christi können daher auch nach Suarez nicht in dem unerschaffenen Dasein des Sohnes Gottes ihren Einheitspunkt finden. Aber im übrigen schlägt Suarez einen anderen Weg ein als Skotus, um das einigende Band zu erkennen.

1. Zwischen der Person des Menschen und seiner individuellen Natur stellt Suarez mit Thomas einen realen Unterschied fest. Die individuelle Natur wird dadurch zur Person, daß die Subsistenz (ein modus substantialis, wie auch Suarez versichert) zu der Natur hinzutritt. Das Personsein ist also eine positive Vollkommenheit, die in der individuellen Natur als solcher noch nicht enthalten ist.

2. Indem die menschliche Natur Christi hypostatisch mit dem Logos verbunden wird und somit in der göttlichen Person ihren Träger und Inhaber erhält, kommt der genannte substantiale Modus für sie in Wegfall. An Stelle dieser positiven Vollkommenheit, die sie einbüßt, bewirkt aber die göttliche Allmacht in ihr einen

neuen geschaffenen Modus, den modus unionis, der die beiden Naturen miteinander verknüpft. Auch dieser neue Modus ist nach Suarez ein modus substantialis, und in ihm liegt der Einheitsgrund Christi. Während es also bei Skotus an einem positiven Einheitsbande fehlt, läßt Suarez die beiden Naturen durch den substantialen modus unionis vereinigt sein.

Auch diese Auffassung ist unannehmbar.

1. Wenn Natur und Dasein, wie Suarez mit Skotus voraussetzt, sachlich dasselbe sind, so kann die Subsistenz kein substantialer Modus sein. Denn ist das Dasein schon mit der Natur gegeben, so ist alles, was dann noch hinzukommt, also auch die Subsistenz, nur ein Akzidens. Omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale (C. gent. I, 22; vgl. 1 qu. 5 a. 1 ad 1). Die Begriffe Akzidens und substantialer Modus schließen sich aus. Auch kann ein Akzidens nicht das Konstitutivum der Person sein.

2. Der von Suarez erfundene modus unionis, der die beiden Naturen Christi miteinander verbinden soll, kann aus demselben Grunde nur ein Akzidens, kein substantialer Modus sein. Denn wenn Natur und Dasein sachlich dasselbe sind, so hat die menschliche Natur Christi, die jenen Modus empfangen soll, schon die Existenz. Was aber zu einem existierenden Dinge hinzutritt, ist ein Akzidens. Es ist aber durch das Dogma ganz und gar ausgeschlossen, daß die Naturen in Christus durch ein Akzidens miteinander vereinigt sind (3 qu. 2 a. 6 ad 2; C. gent. IV, 49).

3. Der gegen Skotus geltend gemachte vierte Grund trifft auch gegen Suarez zu.

Billot th. 7; Billuart diss. 4 a. 3; 17 a. 2; Franzelin th. 31. 34; Gloßner II 85 ff.; Gonet disp. 6 a. 3; Gotti qu. 7 dub. 1; Heinrich-Gutberlet VII 536 ff.; Janssens IV 619 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 4; Pohle II^6 67 ff.; Salmant. disp. 4 a. 1; v. Schaezler 117 ff.; Scheeben II 862 ff.; Stentrup th. 10. 23 ff.; F. Abert, Die Einheit des Seins in Christus nach der Lehre des h. Thomas. Regensburg 1889; A. Rohner, Die unio in persona: Jahrb. für Philos. u. spek. Theol. XXIII, 1909, 408 ff.; F. Schmid, Quaestiones selectae ex theologia dogmatica. Paderborn 1891, 340 ff.: De ente physico unionis hypostaticae; J. B. Terrien, S. Thomae Aq. doctrina sincera de unione hypostatica. Paris 1894.

§ 15.

Die Beziehung der hypostatischen Union zu der Trinität.

I. Nur Gott kann eine fremde Natur in die Einheit der Person aufnehmen. Sententia communis.

Eine endliche Person kann nur die Trägerin ihrer eigenen, nicht zugleich einer anderen Natur sein. Denn sie ist ein aus ihrer eigenen individuellen Natur und ihrer Subsistenz hergestelltes Ganzes. Eine fremde Natur kann in dieses Ganze nicht eintreten; denn sonst wäre das Ganze nicht bloß in den Teilen, aus denen es besteht, sondern auch außerhalb seiner Teile, was unmöglich ist. Ferner könnte eine Person, die zu ihrer eigenen Natur eine fremde hin-

zunimmt, ebensogut mehrere, ja unzählige Naturen annehmen. Das ist aber bei einer endlichen Person undenkbar.

Darum beruft sich der h. Thomas gegenüber dem Einwurfe, daß die hypostatische Union unmöglich sei, gerade auf die Unendlichkeit Gottes (3 qu. 3 a. 1 ad 2). Die göttliche Person schließt infolge ihrer Unendlichkeit die Kraft aller möglichen Hypostasen in sich und kann daher Trägerin jeder Natur sein. Vgl. S. 161.

II. Nur die zweite Person in der Trinität ist Mensch geworden. De fide.

Alle Glaubensbekenntnisse der Kirche lehren mit Schrift und Überlieferung nur von dem Sohne Gottes, daß er Mensch geworden ist.

Die Patripassianer schrieben dem Vater die Menschwerdung zu, weil sie nur eine Person in Gott annahmen. Die kirchlichen Lehrer traten entschieden dagegen auf und wiesen aus der Hl. Schrift und dem kirchlichen Glauben nach, daß dem Sohne und nur ihm die Ankunft im Fleische und das menschliche Leiden zuzuschreiben sei. Tertullian Adv. Prax. 29—31; Athanasius De sententia Dionysii 19; Augustinus Sermo 213, 6. Vgl. Bd. I[5] 225 f.

Aber zieht nicht die Wesenseinheit der drei Personen die Menschwerdung aller drei Personen nach sich, falls eine von ihnen Mensch wird? Einigen, wie Roscelin († nach 1121) und Günther († 1863), schien dies eine so unausweichliche Folge zu sein, daß sie die Wesenseinheit der göttlichen Personen fallen ließen, um nicht auch dem Vater und dem Hl. Geiste die Menschwerdung zuschreiben zu müssen.

Den rechten Weg, die Schwierigkeit zu überwinden, hat schon der h. Thomas gewiesen. Er unterscheidet das bewirkende Prinzip und den Zielpunkt (Terminus) der Aufnahme der menschlichen Natur. Beides ist die göttliche Person, ersteres, weil jedes Handeln Sache der Hypostase ist (actiones sunt suppositorum), letzteres, weil die Menschheit Christi in die Einheit der Person, nicht der Natur aufgenommen wird; denn die Vereinigung ist ausschließlich hypostatisch: Unio facta est in persona, non in natura (3 qu. 3 a. 1). Indes das bewirkende Prinzip der Inkarnation zu sein kommt nicht einer Person allein zu, sondern ist den drei Personen gemeinsam, wie das vierte Laterankonzil 1215 (Denz. 429) ausdrücklich lehrt: Dei Filius Iesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus. Denn die Kraft, durch die die hypostatische Union bewirkt wird, ist die der göttlichen Natur an sich. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis . . . Et ideo id, quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis . . . Tres enim personae fecerunt, ut humana natura uniretur uni personae Filii (3 qu. 3 a. 4).

Was aber den Terminus der hypostatischen Union betrifft, so kann man freilich in einem weniger eigentlichen Sinne sagen, daß die göttliche Natur dieser Terminus sei, insofern sie die menschliche Natur ad sui personam, nämlich ad personam Verbi angenommen hat. Aber dies ist eine minder eigentliche Ausdrucksweise, da es der göttlichen Natur nicht an sich

zukommt, Terminus der Aufnahme der menschlichen Natur zu sein (ib. a. 2). Die Vereinigung ist eben ausschließlich hypostatisch. Also die menschliche Natur aufzunehmen, kommt der göttlichen Natur ratione personae Verbi zu, und deswegen ist allein die Person des Wortes der eigentliche Terminus dieser Aufnahme (ad 2).

Auch die Perichorese der göttlichen Personen, d. i. ihr gegenseitiges Ineinandersein (Bd. I[5] 294 ff.), verlangt nicht, daß mit dem Sohne auch der Vater und der Hl. Geist Mensch wurden. Die Perichorese hat nur zur Folge, daß der Vater und der Hl. Geist der Menschheit Christi in einer besonderen Weise innewohnen.

III. Für den Sohn ist die Menschwerdung besonders angemessen.

1. Er ist als das ewige Wort des Vaters der Inbegriff der göttlichen Ideen, nach denen die Welt erschaffen ist; deshalb geziemt es sich, daß nach dem Ruin alles durch ihn, durch seine persönliche Vereinigung mit der Kreatur wiederhergestellt wird.

2. Er ist das wesensgleiche Abbild des Vaters und nach ihm ist das übernatürliche Ebenbild Gottes im Menschen gestaltet worden; ihm kommt es daher auch zu, das verlorene Ebenbild im Menschen zu erneuern.

3. Er ist der natürliche Sohn Gottes; es ist angemessen, daß gerade er den Menschen in das Kindschaftsverhältnis zu Gott wieder einsetzt; auch erscheint es passend, daß der Sohnesname nicht infolge einer zeitlichen Geburt des Vaters oder des Hl. Geistes auf diese göttlichen Personen übergehe.

4. Er ist die persönliche Weisheit Gottes; es ist also gerade für ihn passend, den durch Unklugheit und sündhafte Wißbegierde gestürzten Menschen aufzurichten (3 qu. 3. a. 8; C. gent. IV, 42; In Sent. 3 d. 1 qu. 2 a. 2).

Die Möglichkeit, daß statt des Sohnes eine der beiden anderen göttlichen Personen die menschliche Natur hätte annehmen können, ist nicht zu bestreiten (3 qu. 3 a. 5). Es erscheint sogar nach der potentia absoluta Gottes möglich, daß mit dem Sohne auch gleichzeitig der Vater und der Hl. Geist die Menschheit Christi mit sich hätten verbinden können (a. 6).

Billot th. 11. 12; Billuart diss. 6 a. 1—4; Franzelin th. 32; Gonet disp. 8; Gotti qu. 6 dub. 2—5; Janssens IV 209 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 6; Pesch IV[2] 189 ff.; Pohle II[6] 72 ff.; Salmant. disp. 5 et 8; v. Schaezler 146 ff.; Scheeben II 885 ff.

§ 16.

Die Teile der Menschheit Christi in der hypostatischen Union.

Der Sohn Gottes hat alle Bestandteile, die zu dem Wesen und zu der Vollständigkeit seiner menschlichen Natur gehören, unmittelbar mit seiner Person vereinigt. Sententia communis.

Es handelt sich hier nicht darum, daß der Sohn Gottes die bezeichneten Teile überhaupt angenommen hat – das ist schon in dem Dogma von der vollständigen Menschennatur Christi enthalten –, sondern daß er sie sämtlich *unmittelbar*, nicht etwa einen Teil vermittelst eines anderen, angenommen hat.

Für diese Art der Annahme spricht zunächst ein *allgemeiner Grund*, der für alle jene Teile gilt. Wenn nämlich einer von ihnen nur mittelbar mit dem Logos vereinigt wäre, so hätte er ein eigenes Dasein für sich. Es steht aber fest, daß die ganze Menschheit Christi kein eigenes Dasein besitzt, sondern im Dasein des Gottessohnes existiert. Folglich sind alle Bestandteile seiner Menschheit, die zu ihrer Vollständigkeit gehören, unmittelbar mit dem Logos vereinigt. – Dazu kommen folgende *Einzelerwägungen*.

1. *Die Seele Christi.*

Wenn nicht wenigstens die Seele, der Hauptbestandteil der menschlichen Natur, unmittelbar in die Personeinheit des göttlichen Wortes aufgenommen ist, so kann von einer Menschwerdung des Wortes nicht einmal im weiteren Sinne gesprochen werden.

2. *Der Leib Christi.*

a) Ist nur die Seele unmittelbar mit der Person des Logos vereinigt und der Leib bloß mittelbar, nämlich durch seine Natureinheit mit der Seele, so kann höchstens im weiteren Sinne, nicht jedoch wahrhaft und eigentlich von der Menschwerdung des Logos die Rede sein. Die Lehre der Offenbarung und der Kirche bezeugt uns aber eine wahre und eigentliche Menschwerdung, die auch geradezu Fleischwerdung (Joh. 1, 14) genannt wird.

b) Bei einer bloß mittelbaren Vereinigung des Leibes mit der Gottheit durch Vermittlung der Seele hätte im Tode Jesu, bei der Trennung von Leib und Seele, der Leib seine hypostatische Verbindung mit dem Worte ganz verloren, und nur der Leib wäre begraben worden, nicht der Sohn Gottes, wie doch das Symbolum bekennt.

Zwar lehren Väter und Theologen, der Logos habe den Leib „*durch Vermittlung der Seele*" (mediante anima) mit sich verbunden. Aber das bedeutet nur, daß die Seele ihrer Natur und Würde nach zwischen Gott und dem Leibe gleichsam in der Mitte steht und wegen ihrer Geistigkeit und Gottebenbildlichkeit der persönlichen Einheit mit Gott nicht so unwert erscheint wie die Materie (3 qu. 4 a. 1). Der Leib erlangt nur durch seine Beziehung zu der Seele seine Tauglichkeit, in diese Einheit aufgenommen zu werden. In diesem Sinne vermittelt die Seele seine Aufnahme in die hypostatische Union (3 qu. 6 a. 1).

3. *Das Blut Christi.*

a) Das Blut gehört ebenso wie der Leib zu der Einheit Christi. Das ergibt sich aus der wiederholten Gleichstellung beider Bestandteile, z. B. in den eucharistischen Konsekrationsworten Matth. 26, 26. 28: Hoc est corpus meum ... Hic est enim sanguis meus, oder in der Verheißungsrede Joh. 6, 53 ff., oder Hebr. 2, 14. Darum muß das Blut nicht minder als der Leib unmittelbar angenommen sein.

b) Nur die unmittelbare Zugehörigkeit des Blutes Christi zu der göttlichen Person gibt uns die volle Erklärung seines Erlösungswertes. Es ist das pretium magnum unserer Erlösung (1 Kor. 6, 20), pretiosus sanguis (1 Petr. 1, 19). Vgl. Luk. 22. 20; Hebr. 9, 12 ff.; Apok. 7, 14. Papst Clemens VI 1343 erklärt: Gutta sanguinis modica propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis sufficisset (Denz. 550). Thomas 3 qu. 54 a. 2; Quodlib. 5 a. 5.

Von den einzelnen substantiellen Teilen des Leibes, die zu seiner Vollständigkeit und Vollkommenheit gehören, wie Fleisch, Knochen, Nerven, Zähne usw., gilt dasselbe wie von dem ganzen Leibe: sie sind *unmittelbar* mit der Person des Sohnes vereinigt worden.

Bloß *mittelbar* gehörten seiner Person Tränen, Schweiß, Speichel und ähnliche Substanzen an, die mit seinem Leibe verbunden waren, ohne zu dessen Vollständigkeit und Vollkommenheit gerechnet werden zu können.

Ebenso kann den Akzidentien der Menschheit Christi nur eine *mittelbare* Vereinigung mit der Person des Logos zugeschrieben werden. Denn da sie ihrem Begriffe nach völlig unfähig sind, für sich zu bestehen, so kann ihnen auch nicht die Subsistenz in Gott zuteil werden. Das nächste Subjekt, dem sie anhaften, sind die Seele und der Leib des Herrn, und erst durch deren Vermittlung gehören sie dem Logos an.

Billot th. 6; Billuart diss. 7 a. 2 et 3; Gonet disp. 9 et 10; Joh. a. S. Thoma disp. 7; Pesch IV² 74 ff.; Salmant. disp. 10 et 11; Scheeben II 900 ff.

§ 17.

Der Beginn und die Dauer der hypostatischen Union.

I. *Die hypostatische Union hat in dem Augenblicke, da die menschliche Natur Christi empfangen wurde, ihren Anfang genommen.* De fide.

Dieses Dogma ist in den *Glaubensbekenntnissen* enthalten. Sie sagen das menschliche Empfangenwerden von dem Sohne Gottes selbst aus: Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine. Also die Menschheit Christi hat keinen Augenblick bestanden, ohne mit dem Sohne Gottes hypostatisch verbunden zu sein.

1. Die *Hl. Schrift* lehrt unseren Satz durch die Zeugnisse für die wahre Gottesmutterschaft Marias (s. § 42).

2. Patristische Zeugen sind Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 53: „Bei der Entstehung des Menschen wurde die Gottheit eins mit ihm"; ib. 54: „Vom Anbeginn wurde die Gottheit dem Leibe und der Seele eingemischt." Leo d. Gr. Ep. 35, 3: Natura nostra non sic assumpta est, ut prius creata, post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur. Theodoret Dial. 2 (Migne P. gr. 83, 140 A); Johannes von Damaskus De fide orth. III, 2; Vinzenz von Lerin Commonit. 15; Papst Gelasius Tract. III, 1 ff.

3. Innerer Grund. — Die Mutter Christi ist nach dem Dogma wahrhaft und eigentlich die *Θεοτόκος*, weil sie wahrhaft und eigentlich Gott empfangen und geboren hat. Dieser Ehrenname wäre aber unzutreffend, wenn die aus Maria stammende Menschheit nicht schon in der Empfängnis mit Gott hypostatisch vereinigt gewesen wäre. Vgl. 3 qu. 33 a. 3.

Origenes schrieb der Seele Christi wie allen Seelen die Präexistenz zu. Schon vor der Empfängnis des Leibes sei sie mit dem Logos vereinigt gewesen. Dieser Lehre stehen alle Gründe entgegen, die gegen den Präexistentianismus sprechen (oben S. 109 f.). Sie wurde von einer Synode zu Konstantinopel im Jahre 543 mit dem Anathem belegt (Denz. 204).

II. Die hypostatische Union ist niemals unterbrochen worden. Sententia certa.

Eine Unterbrechung anzunehmen könnte etwa für die Zeit des Leidens und Sterbens Christi bis zu seiner Auferstehung begründet erscheinen. Manche Gnostiker und die Manichäer lehrten in der Tat, das Göttliche oder Himmlische in Jesus habe ihn zu Beginn seines Leidens verlassen. Der Mönch Leporius um 418 behauptete, daß beim Tode Jesu zwar nicht die Seele, wohl aber der Leib von der Gottheit verlassen worden sei.

Aber es ist unzweifelhaft die Lehre der Kirche, daß Gottheit und Menschheit in Christus unzertrennlich verbunden sind, wie das Konzil von Chalcedon (Denz. 148, vgl. 283) erklärt. Ferner bekennen die Symbola, daß der Sohn Gottes es ist, der gelitten hat, gekreuzigt, gestorben, begraben und zu der Hölle herabgestiegen ist. Folglich ist die hypostatische Union in der Zeit des Todesleidens Jesu nicht aufgelöst worden. Dem Leporius trat Augustinus mit einer Synode entgegen und veranlaßte ihn, in seinem Libellus emendationis (Migne P. lat. 31, 1221 ff.) den Irrtum abzuschwören.

1. Hl. Schrift. Besonders 1 Kor. 2, 8 (Dominum gloriae crucifixerunt) läßt erkennen, daß nicht die von Gott verlassene Menschheit, sondern Gott selbst im Fleische gelitten hat.

2. Unter den Vätern bezeugt unseren Lehrsatz z. B. Gregor von Nyssa C. Eunom. II (Migne P. gr. 45, 548 B): „In dem

Leiden der menschlichen Natur hat die Gottheit ... die Seele für eine Zeitlang von dem Leibe getrennt, sich selbst aber von keinem der beiden Bestandteile, mit denen sie sich einmal vermischt hatte, zurückgezogen." Durch das Verbundenbleiben der Gottheit mit dem Leibe erklärt sich dem Kirchenvater die Unverweslichkeit des heiligen Leichnams (Ps. 15, 10). Vgl. auch Adv. Apoll. 17. 46; Athanasius C. Arian. III, 57; Athanasius (?) C. Apoll. II, 14; Augustinus In Ioh. tract. 69, 3; 78, 2; Sermo 213, 3; Leo d. Gr. Sermo 67, 7; 68, 1 usw.

Leporius stützte seinen Irrtum vorzüglich auf den Ruf Jesu in der Todesnot Matth. 27, 46: Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? Auch einige Väter verstehen dieses Wort von der wirklichen Trennung des Logos von dem Leibe. So meint Ambrosius In Luc. X, 127: Nur wenn der Logos, der das Leben selbst ist, den Leib verließ, konnte der Tod eintreten. Ähnlich Epiphanius Haer. 69, 64 f.; Nicetas von Remesiana De symb. 13; Hilarius De Trin. X, 65. Allein die nächste Ursache des leiblichen Lebens ist nicht die Gottheit, sondern die Seele. Darum bewirkt die Trennung der Seele von dem Leibe den Tod, wenngleich die Gottheit hypostatisch mit beiden Teilen vereinigt bleibt. — Die Gottverlassenheit Jesu am Kreuze findet ihre richtige Deutung bei Hugo von St. Viktor De sacr. II pars 1 cp. 10: Dereliquit, quia auxilium non contulit, sed non dereliquit, quia praesentiam non abstulit; subtraxit protectionem, sed non separavit unionem. So auch Thomas 3 qu. 50 a. 2: Gott nimmt, wenn kein Verschulden vorliegt, seine Gnadengaben nicht zurück (Röm. 11, 29). Wenn dies von der Gnade der Kindschaft gilt, die uns zuteil wird, um wieviel mehr von der Gnade der innigsten persönlichen Vereinigung, die die Menschheit Christi empfing. Derelinquere ibi non est aliud, quam non protegere a persequentibus (ib. ad 1).

Ist das am Kreuze vergossene Blut aus der persönlichen Verbindung mit dem Logos entlassen worden? Franziskaner des 15. Jahrhunderts behaupteten dies im Gegensatze zu den Dominikanern. Eine dreitägige Disputation vor Pius II (1464) blieb ergebnislos, der Papst entschied die Frage nicht. Es ist jetzt die sententia communis, daß der Teil des Blutes, der sich bei der Auferstehung wieder mit dem Leibe Christi verband, auch während der Trennung hypostatisch mit dem Logos vereinigt blieb.

III. Die hypostatische Union wird nie ein Ende nehmen. De fide.

Es war einer der Irrtümer des Origenes, daß sich der Herr am jüngsten Tage seines Leibes entledigen werde. Der Bischof Marcellus von Ancyra († um 374) behauptete sogar, Christus werde am Ende der Zeiten überhaupt seine menschliche Natur ablegen und sein Reich werde ein Ende nehmen, indem er es ganz dem Vater übergeben werde. Der origenistische Satz wurde zu Konstantinopel im Jahre 553 anathematisiert. Gegen die Verirrung des Marcellus aber wendet sich das Nicäno-Konstantinopolitanum: Cuius regni

non erit finis. Also der Gottmensch wird ohne Ende die Herrschaft führen. Vgl. die elfte Synode von Toledo 675 (Denz. 287).

1. Das Dogma beruht auf den klaren Worten der Hl. Schrift Luk. 1, 32 f.: Et regnabit in domo Iacob in aeternum, et regni eius non erit finis (vgl. Dan. 7, 14; Mich. 4, 7). Hebr. 7, 24: Hic autem eo, quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium; 13, 8: Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.

2. Ebenso bestimmt lehren die Väter, z. B. Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 53: „Gott bereut seine Gaben nicht (Röm. 11, 29); darum verläßt die göttliche Natur, mit Seele und Leib eins geworden, keines von beiden, sondern bleibt immerdar." Desgleichen Eusebius De eccl. theol. III, 13 ff.; Cyrill von Jerusalem Cat. XV, 27; Chrysostomus In Ioh. hom. 12, 3.

3. Die ratio theologica macht geltend, daß Gott keinem Geschöpfe die einmal verliehenen Gnaden wieder entzieht, wenn es sich ihrer nicht unwürdig macht. Auch beruft sie sich darauf, daß die Stellung, die der Gottmensch als die Krone und der Mittelpunkt des ganzen Weltalls einnimmt (vgl. S. 163 f.), ihrer Natur nach für immer fortbestehen soll, zumal auch dann, wenn die Welt nach seinem Vorbilde in den Zustand der Verklärung eingegangen ist. Es liegt nicht der mindeste Grund vor, daß seiner Menschheit die höchste Verherrlichung, die ihr als der Menschheit des Sohnes Gottes zusteht, vorenthalten werden sollte.

Die im irdischen Leben Jesu durch das leibliche Wachstum und den Stoffwechsel bedingten Veränderungen stehen dem von Anfang an unveränderten Fortbestande der hypostatischen Union nicht entgegen. Neue Stoffe treten in die Vereinigung mit dem Logos ein, andere werden aus ihr entlassen, ohne daß die Identität des von ihm angenommenen Organismus dadurch beeinträchtigt wird.

Heinrich-Gutberlet VII 646 ff.; Janssens IV 294 ff.; Pesch IV² 84 ff.; Pohle II⁶ 91 ff.; Scheeben II 902 ff.; E. Krebs, Eli, Eli!: Oberrhein. Pastoralblatt 1917, 59 ff.

§ 18.

Die hypostatische Union als Gnade.

I. Die hypostatische Union ist für die menschliche Natur Christi im vollsten Sinne eine Gnade d. i. ein unverdientes übernatürliches Geschenk der göttlichen Güte. Sie wird gratia unionis genannt. Sententia communis.

1. Für die Menschheit Christi selbst war die Möglichkeit, sich die Aufnahme in die Einheit der Person des Wortes zu verdienen, schon dadurch ausgeschlossen, daß sie vor der Vereinigung überhaupt noch nicht existierte (Thomas 3 qu. 2 a. 11).

2. Auch kein anderer Mensch war imstande, ihr die Unionsgnade im eigentlichen Sinne d. i. der Gerechtigkeit gemäß (de condigno) zu verdienen.

a) Es gibt nämlich kein übernatürliches Verdienst eines Menschen, das nicht auf die himmlische Seligkeit, also auf eine Tätigkeit, nämlich die Anschauung und den Genuß der Gottheit hinzielt. Die hypostatische Union gehört aber einer ganz anderen Ordnung an, da sie die Einheit des persönlichen Seins bedeutet. Sie kann daher kein Gegenstand menschlichen Verdienstes sein (ib.).

b) Jedes übernatürliche Verdienst eines Menschen beruht auf der von Christus verdienten Gnade. Das Verdienst Christi aber hat den Grund seiner Möglichkeit in der hypostatischen Union. Folglich ist letztere das Prinzip aller übernatürlichen Verdienste und kann daher selbst nicht verdient werden. Principium meriti non cadit sub merito (ib.).

Die Gerechten der vorchristlichen Zeit und auch die Mutter Christi konnten es somit nicht de condigno verdienen, daß seine menschliche Natur der hypostatischen Union teilhaftig wurde. Ex congruo tamen meruerunt sancti patres incarnationem desiderando et petendo; congruum enim erat, ut Deus exaudiret eos, qui ei oboediebant (ib.). Indem Thomas dies aber als eine Frucht des Gebetes hinstellt, zeigt er an, daß er nur an ein meritum de congruo im weiteren Sinne denkt. Gegen ein meritum de congruo im engeren Sinne würde ja auch der Grundsatz sprechen, daß das Prinzip des Verdienstes nicht unter das Verdienst fällt. Nach anderer Deutung bezog sich das von Thomas bezeichnete meritum de congruo in keiner Weise auf die Menschwerdung selbst, sondern nur auf die Umstände der Zeit, des Ortes und ähnliches.

Die hiermit zusammenhängende Frage, ob Maria es sich verdient habe, die Mutter Gottes zu werden, ist dahin zu beantworten, daß sie die Gottesmutterschaft nicht in dem Sinne hat verdienen können, als ob sie die Menschwerdung des Gottessohnes verdient hätte. Sie konnte nur de congruo verdienen, daß die ohnehin beschlossene Inkarnation durch sie geschehe. Non meruit ipsum incarnari, sed meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei (ib. ad 3; vgl. In Sent. 3 d. 4 qu. 3 a. 1 ad 6).

II. Die gratia unionis ist eine unerschaffene, unendliche, substantielle Gnade. Sententia communis.

1. Die hypostatische Union ist allerdings etwas Geschaffenes schon deswegen, weil sie einen zeitlichen Anfang hat (3 qu. 2 a. 7). Aber die Gabe, die der Menschheit Christi durch sie zuteil wird, ist das unerschaffene persönliche Sein des Sohnes Gottes. Gratia unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi (3 qu. 6 a. 6).

2. Die gratia unionis ist eine unendliche Gnade, eben weil sie das persönliche Sein des Gottessohnes ist. Hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita (3 qu. 7 a. 11).

3. Sie ist eine substantielle Gnade, weil sie keine bloß akzidentelle Würde oder Heiligkeit gewährt, sondern weil in ihr der göttliche Logos selbst der menschlichen Natur zur persönlichen Vereinigung geschenkt wird (3 qu. 2 a. 6).

Billot th. 9; Billuart diss. 5 a. 1—3; Gonet disp. 7 a. 2—4; Gotti qu. 4 dub. 1 et 2; Janssens IV 189 ff.; Joh. a. S. Thoma disp. 5; Salmant. disp. 7; v. Schaezler 179 ff.

4. Kapitel.

Der unversehrte Fortbestand der beiden Naturen in der Vereinigung.

§ 19.

Die Zweiheit der Naturen gegenüber dem Monophysitismus.

Die göttliche und die menschliche Natur Christi sind auch in der Vereinigung zwei Naturen geblieben und haben ohne Vermischung und Verwandlung ihre Eigenart bewahrt. De fide.

Dieses Dogma wurde von Leo d. Gr. in seiner durch das Konzil von Chalcedon feierlich gutgeheißenen Epistola dogmatica ad Flavianum dargelegt und nachgewiesen. Der Hauptsatz lautet (Denz. 143): Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas. Das Chalcedonense stellte außerdem eine eigene Glaubenserklärung auf, in der es lehrt (Denz. 148), unum eundemque Christum . . in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum (*ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον*), nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem magisque salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente. Vgl. auch Denz. 40. 214 ff. 422.

Die Entscheidung war gegen den Monophysiten Eutyches und seine Anhänger gerichtet, die im Kampfe gegen den Nestorianismus in das andere Extrem gefallen waren und nicht nur die Einheit der Person, sondern auch die Einheit der Natur Christi (*μία καὶ μόνη φύσις*) behaupteten. Sie lehrten die Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche, wie

ein Tropfen Essigs in das Meer gegossen dessen Natur annehme. Christus sei also zwar aus zwei Naturen, aber nach der Vereinigung nicht in zwei Naturen, sondern in einer einzigen, nämlich in der göttlichen, die bloß mit den äußeren Umrissen der menschlichen Gestalt verbunden sei. Das wahre menschliche Geborenwerden, Leben und Sterben Christi, kurz seine Gleichwesentlichkeit mit uns wurde fallen gelassen, das Menschliche am Logos zum bloßen Schein herabgesetzt. Andere Monophysiten wollten die Einheit der Natur durch eine Vermischung oder Verschmelzung der Gottheit und Menschheit zu einer einzigen gottmenschlichen Mischnatur erklären, wieder andere durch eine Zusammensetzung nach Art der Synthese von Leib und Seele im Menschen, so daß „eine einzige zusammengesetzte Natur", in welcher Gottheit und Menschheit ihre Eigentümlichkeiten unvermischt bewahren, entstanden sei. Letztere Erklärung wurde besonders von Severus von Antiochien († 538) und seinem Anhange bevorzugt.

Beweis des Dogmas.

1. Hl. Schrift. — Wie im 1. und 2. Kapitel gezeigt wurde, bezeugt die Hl. Schrift Christus, und zwar nach der Menschwerdung, als wahren Gott und als wahren Menschen. Nun ist er aber Gott durch die göttliche und Mensch durch die menschliche Natur. Also muß er Inhaber beider Naturen sein. Zu den wichtigen Beweisstellen Joh. 1, 14 und Phil. 2, 6 f. vgl. S. 193 ff.

2. Tradition. — Viele Väter lehren schon vor dem Chalcedonense mit ausdrücklichen Worten die Zweiheit der Naturen Christi. Die Zeugnisse des h. Ignatius Eph. 7, 2 und Tertullians Adv. Prax. 27 wurden S. 196 angeführt. Tertullian fährt fort: Jede der beiden Substanzen hat ihre besondere Tätigkeit. Wenn Christus ein drittes aus beiden Zusammengeschmolzenes wäre, wie das Elektrum, so würden nicht so unterschiedene Beweise für jede von beiden Substanzen an ihm hervortreten. Substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant. Derselbe Lehrer schreibt De carne Christi 5: Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit, hinc natum, inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem etc. Novatian De Trin. 11 spricht von der innigen Eintracht beider Substanzen in dem einen Christus. Laktanz Instit. IV, 25 erklärt, daß Christus, Gott und Mensch, durch die Zweiheit seiner Naturen der Mittler zwischen Gott und den Menschen sei. — Besonders gegen Apollinaris, der schon monophysitisch dachte, wurde die Zweiheit der Naturen betont z. B. durch Gregor von Nazianz Ep. 101, 8: „Es sind zwei Naturen, da er Gott und Mensch ist." Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 40: „Wenn also die Natur des Fleisches und die der Gottheit entgegengesetzte Eigentümlichkeiten aufweisen, wie können die zwei eine einzige sein?" Dasselbe lehrt Ambrosius De fide II, 9, 77: Servemus distinc-

tionem divinitatis et carnis. Unus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est. Augustinus In Ioh. tract. 78, 3: Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam scilicet, qua aequalis est Patri, humanam, qua maior est Pater.

3. Innere Gründe:

a) Der Monophysitismus widerspricht in allen seinen Formen der Gottheit Christi, insbesondere ihrer Unendlichkeit und Unveränderlichkeit. Ohne weiteres ist dies bei der Annahme einer Verwandlung oder Vermischung der Naturen ersichtlich. Aber auch ihre Verbindung zu einer einzigen zusammengesetzten Natur würde die Gottheit aufheben. Gott kann weder die Form einer geschaffenen Natur werden noch mit dieser eine dritte Natur ausmachen. In allen Fällen wird der Unterschied des Unendlichen und des Endlichen beseitigt. Thomas 3 qu. 2 a. 1; C. gent. IV, 35.

b) Auch zu dem Dogma von der wahren Menschheit Christi tritt die eutychianische Lehre in offenen Gegensatz. Denn wenn die menschliche Natur des Herrn gleich bei ihrer Entstehung und Vereinigung mit der Gottheit in die letztere umgewandelt oder mit ihr vermischt worden ist, so ist Christus nie wirklich Mensch gewesen.

Die Monophysiten beriefen sich hauptsächlich:

1. auf monophysitisch klingende Formeln Cyrills von Alexandrien. Über deren wahre Bedeutung s. S. 199;

2. auf die bei den älteren Vätern häufige Bezeichnung der Union als Mischung (*μίξις, κρᾶσις,* mixtura, temperatio usw.). Jene Väter wollen hiermit aber, wie ihre Gesamtlehre zeigt, nicht die Eigenart der Naturen als aufgehoben hinstellen, sondern die innigste Durchdringung und Vervollkommnung der Menschheit durch die Gottheit ausdrücken (vgl. Tertullian Adv. Prax. 27; Augustinus Ep. 137, 3, 9; Cyrill von Alex. Adv. Nest. I, 3);

3. auf die in der kirchlichen Theologie gleichfalls oft angewandte Analogie mit der Verbindung von Leib und Seele im Menschen. Daß die Vergleichung in echt kirchlichem Sinne verstanden werden kann, zeigt ihre Verwendung im Symbolum Athanasianum (Denz. 40): Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Vgl. Thomas 3 qu. 2 a. 1 ad 2. Die Analogie ist sehr treffend namentlich in folgender Hinsicht:

a) Gottheit und Menschheit Christi treten, wie Leib und Seele im Menschen, zu der Einheit des Subjektes oder der Person zusammen.

b) In beiden Fällen ist das eine Subjekt Inhaber wesentlich verschiedener Substanzen und Prinzip (principium quod) wesentlich verschiedener Tätigkeiten.

c) In Christus ist der göttliche Logos das höhere und herrschende Prinzip, ähnlich wie die Seele im Menschen; der Logos besitzt die menschliche Natur als seine eigene, wie die Seele den Leib; die menschliche Natur erlangt durch ihn die höchste übernatürliche Vollendung, wie der Leib durch die Teilnahme an dem geistigen Leben der Seele geadelt wird.

Hingegen muß der Vergleich in anderer Beziehung als unzutreffend zurückgewiesen werden:

a) Während Leib und Seele substantiae incompletae sind und zusammen eine einzige Natur bilden, sind Gottheit und Menschheit substantiae completae und bleiben auch in ihrer Vereinigung in Christus zwei verschiedene Naturen, ohne eine neue dritte zu bilden. Leib und Seele sind eine Natur, indem die Seele die forma substantialis des Leibes ist. Die göttliche Natur kann aber unmöglich die forma substantialis eines Geschöpfes sein.

b) Leib und Seele sind wirkliche Teile des menschlichen Ganzen. Gottheit und Menschheit können nicht als Teile des Gottmenschen angesehen werden. Nullo modo est ibi ratio partis. Divinitas enim pars esse non potest propter imperfectionem, quae est de ratione partis. Humana autem natura similiter non potest esse pars, quia compartem non habet, vel etiam quia non causat esse personae, quae dicitur composita (Thomas In Sent. 3 d. 6 qu. 2 a. 3 ad 4).

Bartmann I[3] 357 f.; Franzelin th. 21; Gotti qu. 7 dub. 6; Heinrich-Gutberlet VII 559 ff.; Van Noort[2] 29 ff. 37 f.; Pohle II[6] 81 ff.; v. Schaezler 79 ff.; Scheeben II 798 ff.; Stentrup th. 46; J. Lebon, Le monophysisme sévérien. Paris 1909.

§ 20.

Die Zweiheit des Willens und der Tätigkeit gegenüber dem Monotheletismus.

I. In Christus hat jede der beiden Naturen ihren eigenen physischen Willen und ihre eigene physische Tätigkeitsweise. De fide.

Um den Monophysiten die Rückkehr zu der Kirche zu erleichtern, empfahlen der Patriarch Sergius von Konstantinopel und sein Anhang (Monenergeten, Monotheleten) seit etwa 620 die Formel, in Christus seien zwei Naturen, aber nur ein Wille und eine Tätigkeitsweise (*ἓν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια*). Die letztere nannten sie im Anschluß an Pseudo-Dionysius Areopagita (Epist. 4) *μία ἐνέργεια θεανδρική,* una operatio deivirilis. Edikte der Kaiser Heraklius (Ekthesis vom Jahre 638) und Konstans (Typus vom Jahre 648) schützten diesen Irrtum.

Die Kirche verwarf ihn auf der Lateransynode 649 unter Papst Martin I (Denz. 263 ff.) und auf dem sechsten allgemeinen Konzil zu Konstantinopel 680/1. Letzteres erklärte: „Wir bekennen in ihm zwei physische Willen und zwei physische Tätigkeitsweisen ohne Trennung, ohne Verwandlung, ohne Teilung und ohne Vermischung" (Denz. 291, vgl. 288).

1. Schriftbeweis. – Die Hl. Schrift unterscheidet in Christus den menschlichen Willen von dem göttlichen. Matth. 26, 39: Pater

mi, si possibile est, transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. Luk. 22, 42: Non mea voluntas, sed tua fiat. Joh. 6, 38: Descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me (vgl. Denz. 291). Außerdem legt sie ihm bald göttliche bald menschliche Tätigkeiten bei; sie schreibt ihm einerseits Demut, Gehorsam, Anbetung des Vaters und Ehrfurcht zu, woraus auf einen menschlichen Willen geschlossen werden muß, und andererseits stellt sie sein Wollen dem des Vaters gleich. Joh. 5, 21; Luk. 13, 34; Phil. 2, 8; Hebr. 5, 7; 10, 9.

2. Traditionsbeweis.

a) Die Väter deuten die angeführten biblischen Stellen in dem Sinne, daß sie zwei physische Willen und zwei Tätigkeitsweisen in Christus bezeugen, wie Leo d. Gr. Ep. 28, 4 (Denz. 144) schreibt: Agit utraque forma (= natura) cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est; vgl. Tertullian (oben S. 215); Athanasius De inc. Verbi 21; Ambrosius In Luc. X, 60; Augustinus C. Maxim. Arian. II, 20.

b) Sie lehren, wie oben dargelegt wurde (Kap. 1 und 2), die Vollkommenheit beider Naturen. Die göttliche Natur ist aber ohne göttlichen Willen und göttliches Wirken nicht denkbar, und ebensowenig ist eine menschliche Natur vollständig, wenn sie nicht in menschlicher Weise zu wollen und zu handeln vermag.

c) In den Kämpfen für die Gottheit Christi betonen die Väter, daß die Einheit des Wirkens die Einheit der Natur beweist. Weil der Sohn mit dem Vater eins ist im Wirken, so hat er auch die Natur mit ihm gemeinsam (Basilius Ep. 189, 6; Gregor von Nyssa De orat. dom. 3 Migne P. gr. 44, 1160 A; Ambrosius De fide II, 8, 70; Cyrill von Alex. Thesaurus 8. 14 Migne P. gr. 75, 105 B. 241 B). Nach diesem Grundsatze wäre also in Christus nur eine Natur, wenn er nur ein physisches Wollen und Wirken besäße. — Umgekehrt berufen sich die Väter zum Beweise der Zweinaturenlehre auf die ganz verschiedenartige göttliche und menschliche Wirkungsweise Christi; die Zweiheit der Energien beweist ihnen die Zweiheit der Naturen. So Cyrill von Alex. De recta fide ad reginas 1; Leo d. Gr. Ep. 28, 4 (Denz. 144).

Pseudo-Dionysius Areopagita, der zur Zeit der monotheletischen Kämpfe als Paulusschüler galt, obwohl er erst gegen 500 geschrieben hat, bemerkt in seiner Epist. 4, daß Christus das Göttliche nicht in göttlicher, das Menschliche nicht in menschlicher Weise wirkte, sondern „eine gewisse neue, nämlich die gottmenschliche Tätigkeit (*καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν*)" unter uns übte. Die Monotheleten benutzten Dionysius als Kronzeugen ihrer Häresie, er lehre „eine einzige gottmenschliche Tätigkeitsweise" Christi. Sie verstanden es so, daß die Menschheit Christi unter der von seiner Gottheit ausgehenden Bewegung sich rein passiv verhalte und aller Selbstbewegung bar nur leidend zu den Wirkungen beitrage. Danach gebe es nur eine, die göttliche Tätigkeit, die aber mit Rücksicht auf das zur Verwendung kommende Werkzeug gottmenschlich zu nennen sei.

Die Formel des Pseudo-Areopagiten von der *θεανδρικὴ ἐνέργεια* läßt jedoch einen rechtgläubigen Sinn zu und wurde gegen die Monotheleten von den damaligen Theologen, besonders Sophronius von Jerusalem und Maximus Confessor, und von dem Laterankonzil des Jahres 649 (Denz. 268) in Schutz genommen. Vgl. auch Thomas 3 qu. 19 a. 1 ad 1. Man kann eine dreifache Wirksamkeit Christi unterscheiden, bei der das principium quod stets der Logos ist:

a) die rein göttlichen Akte, wie die Welterschaffung; die göttliche Person wirkt sie durch die göttliche Natur als principium quo, sie sind also in keiner Weise gottmenschlich;

b) die einfach menschlichen Tätigkeiten, wie Sehen, Hören, Gehen. Man kann sie gottmenschlich nennen, weil der Logos es ist, der sie durch seine menschliche Natur als das principium quo verrichtet;

c) die gemischten Tätigkeiten, die der Logos durch die göttliche Natur vollzieht, aber so, daß er sich dazu seiner menschlichen Natur als eines Werkzeuges (instrumentum coniunctum) bedient (z. B. Totenerweckung, wunderbare Krankenheilung durch körperliche Berührung). Diesen Akten gebührt der Name „gottmenschliche Tätigkeit" im eigentlichen Sinne; denn bei ihnen trifft besonders zu, was das Laterankonzil über den Sinn der Bezeichnung operatio deivirilis sagt, sie sei mirificae et gloriosae unitionis demonstrativa; beide Naturen nehmen in dem Verhältnisse der Einheit und der Über- und Unterordnung, das der hypostatischen Union entspricht, an diesen Tätigkeiten teil.

3. Die inneren Gründe, die von der Vollkommenheit der beiden Naturen Christi und von der gegenseitigen Beziehung zwischen Natur und Tätigkeit ausgehen, wurden schon bei der Darlegung der Väterlehre berührt. Vgl. 3 qu. 18 a. 1; 3 qu. 19 a. 1.

Man kann nicht einwenden, daß nach dem Grundsatze: actiones sunt suppositorum dort, wo nur ein suppositum ist, wie in Christus, auch nur eine Tätigkeit sei. Das suppositum ist zwar das principium quod der Tätigkeit, aber die Art seines Tuns wird durch die Natur als das principium quo bestimmt. Dem suppositum kommt also eine doppelte Tätigkeitsweise zu, wenn es, wie die Person Christi, zwei Naturen besitzt. 3 qu. 19 a. 1 ad 3.

Ein anderes von den Monotheleten beregtes Bedenken, daß nur die Einzigkeit des Willens die Sündenlosigkeit Christi und dadurch unsere Erlösung sicherstelle, findet seine Lösung unten III, 3.

II. Der menschliche Wille Christi war frei. Conclusio theologica.

Christus besaß die Freiheit zu wählen zwischen Handeln und Nichthandeln (libertas exercitii) und zwischen verschiedenen

guten Handlungen (libertas specificationis). Hingegen die Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen, ist eine Unvollkommenheit, die mit der hypostatischen Union unvereinbar ist. Thomas 3 qu. 18 a. 4 ad 3; In Sent. 3 d. 18 qu. 1 a. 2 ad 5.

1. Die Hl. Schrift bezeugt ausdrücklich die Wahlfreiheit Jesu. Joh. 7, 1: Ambulabat Iesus in Galilaeam; non enim volebat in Iudaeam ambulare. Is. 53, 7: Oblatus est, quia ipse voluit. Er rühmt sich seines Gehorsams gegen den Vater und erbittet und erlangt dafür seine Verherrlichung (Joh. 5, 30, 17, 4 ff.; Phil. 2, 8 ff.; Hebr. 12, 2); aber nur freier Gehorsam hat sittlichen Wert und ist verdienstlich. Insbesondere hat Christus das Gebot, sein Leben hinzugeben (hoc mandatum accepi a Patre meo), mit freiem Willen erfüllt (ego pono eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam Joh. 10, 17 f.). Näheres über dieses Gebot s. § 26 III.

2. Die Tradition bekennt einmütig die Freiheit Jesu, besonders in seinem Erlösungsleiden; z. B. Cyrill von Jerusalem Cat. 13, 5: *ὁ ἐλθὼν ἐπὶ τὸ πάθος οὐκ ἄκων, ἀλλ' ἑκών*; 6: *οὐκ ἀναγκαστῶς ἀφῆκε τὴν ζωήν, οὐδὲ βιοσφαγῶς ἀνῃρέθη, ἀλλ' ἑκουσίως*. Ambrosius De fide IV, 10, 121: Sicut potestatis suae esse significat ponere animam et liberae voluntatis, ita etiam quod secundum mandatum deposuit Patris, suae ac paternae voluntatis significat unitatem. Augustinus In Ioh. tract. 37, 9; 119, 6; Chrysostomus In Hebr. hom. 28, 2.

3. Innere Gründe:

a) Die Willensfreiheit gehört zur Vollkommenheit der menschlichen Natur (3 qu. 18 a. 1).

b) Gerade die Freiheit der Menschen, die mißbraucht worden war, mußte geheilt werden. *Τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον* (S. 176).

c) Ohne Freiheit kein Verdienst; Christus ist aber die Verdienstursache unserer Rechtfertigung (Trid. S. 6 cp. 7, Denz. 799).

III. Die physische Zweiheit des Willens in Christus ist mit der vollendetsten moralischen Einheit, nämlich mit der rückhaltlosesten freien Unterwerfung des menschlichen Willens unter den göttlichen verbunden. De fide gemäß der Lehre des sechsten allgemeinen Konzils (Denz. 291): „Es sind zwei physische, aber nicht entgegengesetzte Willen, sondern sein menschlicher Wille folgt, er widerstreitet oder widersetzt sich nicht, ist also vielmehr untertan seinem göttlichen und allmächtigen Willen."

1. Hl. Schrift. – Diese moralische Einheit hat Jesus stets bekundet. Joh. 5, 30: Non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me; 6, 38 (s. S. 218); 8, 29: Ego quae placita sunt ei, facio semper. Selbst in seinem Leiden stand sein menschlicher freier Wille mit dem göttlichen in vollkommener Übereinstimmung. Matth. 26, 39; Luk. 22, 42 (s. S. 217 f.).

Das Gebet Christi in der Todesangst: Pater, si possibile est, transeat a me calix iste zeigt zwar ein Widerstreben seines menschlichen Willens gegen den Tod, den er gemäß dem göttlichen Willen erleiden sollte. Aber ein Gegensatz in der Willensentschließung liegt nicht darin; denn sofort fügt er hinzu: Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.

Entweder kann man einfach sagen, daß Christus seine Befreiung von dem Tode nur unter der Bedingung erbeten hat, daß es dem Vater so gefalle (Pater, si vis). Eine gegen den göttlichen Willen gerichtete Entschließung war das nicht. Oder man kann von der Unterscheidung des Willens als voluntas ut natura und voluntas ut ratio (oder ut libera) ausgehen. Die voluntas ut natura ist das Wollen, das naturnotwendig das Gut erstrebt, das ihm von Natur entspricht, oder sich naturnotwendig gegen das Übel richtet, das ihm von Natur widerstrebt. Die voluntas ut ratio ist hingegen das freie Wollen, das unter der Leitung der Vernunft steht. Letzteres kann sich zu etwas entschließen, dem das erstere sich widersetzt. Der erste Teil des Gebetes Jesu bekundet die voluntas ut natura, das naturgemäße Zurückschrecken des menschlichen Wollens vor dem Tode, während der zweite Teil die eigentliche Entschließung für das Todesleiden in voller Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen ausspricht. – Nun hat allerdings Christus, wie sein Gebet zeigt, mit freiem Willen das Widerstreben der voluntas ut natura gegen den vom göttlichen Willen angeordneten Tod zugelassen. Trotzdem war es kein Widerstreit seines menschlichen freien Willens gegen den Willen Gottes, weil sie das Entgegengesetzte nicht in derselben Beziehung wollten. Die voluntas ut natura widerstrebte dem Leiden und Tode als physischem Übel, und in dieser Hinsicht ließ die voluntas ut ratio (und die göttliche voluntas) das Widerstreben zu; aber die göttliche voluntas wollte das Todesleiden Christi als Mittel zu unserer Erlösung, und in dieser Hinsicht stimmte die menschliche voluntas Christi ut ratio so vollständig mit ihr überein, daß das natürliche, von ihr zugelassene Widerstreben die Entscheidung für den Tod nicht im geringsten verhinderte oder verzögerte. Vgl. 3 qu. 18 a. 5 et 6.

2. Die Väter lehren einmütig die gänzliche Übereinstimmung des menschlichen Willens Christi mit dem göttlichen. Zu Luk. 22, 42 bemerkt Tertullian De orat. 4: Ad demonstrationem sufferentiae debitae voluntati se Patris tradidit. Origenes C. Cels. II, 42; Epiphanius Haer. 69, 60 f.; Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 32; Cyrill von Alex. In Luc. 22, 42; In Ioh. IV, 1.

3. Die ratio theologica für unser Dogma liegt in der hypostatischen Union. Die Existenz der menschlichen Natur Christi in der göttlichen Person war für die Art und Weise seines mensch-

lichen Wollens maßgebend, so daß dieses „stets nach dem Winke des göttlichen Willens bewegt wurde“ (3 qu. 18 a. 1 ad 4). Die Selbstbewegung des menschlichen Willens war dadurch nicht aufgehoben (ad 1). Sie kam wie alle Bewegung der Geschöpfe durch den physischen Einfluß der göttlichen Erstursache zustande, die den geschaffenen freien Willen so bewegt, daß dieser selbst mit voller Freiheit in Tätigkeit tritt (ad 2). Die Zugehörigkeit des menschlichen Willens Christi zu der göttlichen Person bringt es aber mit sich, daß jede Möglichkeit, der göttlichen Einwirkung Widerstand zu leisten, für ihn aufgehoben ist. Für alle menschlichen Akte Christi ist der Sohn Gottes das principium quod, so daß sie in Wahrheit Akte einer göttlichen Person sind. Gehören die Akte aber der göttlichen Person und ist sie deren leitendes und verantwortliches Prinzip, so kann der menschliche Wille zu dem göttlichen nicht in Widerspruch treten.

Zur Honoriusfrage.

Papst Honorius (625—638), durch den Patriarchen Sergius über die Streitfrage einseitig und falsch unterrichtet, erklärte in zwei Briefen an ihn 1. betreffs der Wirkungsweise: die Bezeichnung „eine oder zwei Energien“ sei weder biblisch noch traditionell, sondern neu und deshalb zu vermeiden; es genüge zu lehren, daß einer der Handelnde sei und die beiden Naturen in der einen Person das wirken, was ihnen eigentümlich ist; 2. betreffs des Willens: „Wir bekennen einen Willen unseres Herrn Jesus Christus, weil von der Gottheit sicher nicht unsere Schuld, sondern unsere Natur angenommen wurde, und zwar unsere Natur, wie sie vor der Sünde geschaffen, nicht wie sie nach der Sünde verdorben war.“

Daraus folgt, daß Honorius nicht monotheletisch dachte. Die Einheit des Willens, die er behauptet, ist nach der beigegebenen Begründung zweifellos die moralische Einheit; die Annahme zweier physischer Willen ist darin eingeschlossen. Auch die Zweiheit der Energie bestreitet er nicht, deutet sie vielmehr mit den Worten an: „Die beiden Naturen wirken, was ihnen eigentümlich ist (Denz. 251 f.).“

Honorius hat dadurch gefehlt, daß er voreilig auch den Verteidigern der zwei Wirkungsweisen Schweigen gebot. Das war eine Begünstigung der Häresie. Aber das Gebot hatte an sich nur disziplinäre Bedeutung, es war keine Glaubensentscheidung. Die Väter des sechsten allgemeinen Konzils haben den Papst Honorius allerdings als Häretiker verdammt. Allein diesem Urteile fehlt die päpstliche Bestätigung; denn Papst Leo II hat im Jahre 682 in der Approbation der Konzilsbeschlüsse Honorius nur wegen sträflicher Nachlässigkeit mit dem Anathem belegt.

Bartmann I[3] 358 ff. 362; Billot th. 27. 28. 30; Billuart diss. 18 a. 1—3; Franzelin th. 40; Gloßner II 58 ff.; Gotti qu. 5 dub. 6; Heinrich-Gutberlet VII 592 ff.; Janssens IV 643 ff.; Van Noort[2] 42 ff.; Pohle II[6] 85 ff.; Salmant. disp. 27; v. Schaezler 103 ff.; Scheeben II 811 ff.; Stentrup th. 50—54; J. Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi. Münster 1912, 163 ff.; H. Straubinger, Die Christologie des h. Maximus Confessor. Bonn 1906, 1 ff. 61 ff.

5. Kapitel.

Unmittelbare Folgen der hypostatischen Union.

§ 21.

Die communicatio idiomatum und die Perichorese der Naturen.

I. In Christus gibt es eine wahre und eigentliche communicatio idiomatum. De fide.

Unter den idiomata d. i. Eigentümlichkeiten verstehen wir hier die Eigenschaften und Tätigkeiten der Naturen in Christus. Ihre Gemeinschaft oder gegenseitige Mitteilung und Austauschung (communicatio, ἀντίδοσις) kann im ontologischen und im logischen Sinne verstanden werden. Im ersteren Falle betrifft sie unmittelbar die Wirklichkeit, im letzteren die Aussagen über die Wirklichkeit. Beide Bedeutungen hängen so innig zusammen, daß eine getrennte Beweisführung nicht nötig ist.

Der Nestorianismus mit seiner Trennung des Göttlichen und Menschlichen konnte die Idiomengemeinschaft nicht anerkennen (S. 191). Ihm stellte daher das Ephesinum das Cyrillische Anathem entgegen (Denz. 116): „Wer die in den evangelischen und apostolischen Schriften enthaltenen Aussprüche über Christus auf zwei Personen oder Hypostasen verteilt und ihm die einen als einem neben dem Logos für sich gedachten Menschen zuschreibt, die anderen als Gottes würdig allein dem Logos aus Gott dem Vater zuerkennt, sei im Banne“. Im übrigen kommt unser Dogma in einer häufigen lehramtlichen Anwendung der communicatio idiomatum zum Ausdruck. So sagt das Apostolische Symbolum die menschliche Empfängnis und Geburt, das Leiden usw. vom Sohne Gottes aus. Das Ephesinum nennt Maria die Gottesgebärerin, weil der Mensch, den sie geboren, in Wahrheit Gott sei (Denz. 113). Das fünfte allgemeine Konzil stellt fest, daß „der Gott Logos Fleisch geworden und aus Maria geboren ist“, und hinwieder, daß „der Gekreuzigte wahrer Gott und der Herr der Glorie und einer aus der heiligen Dreifaltigkeit ist“ (Denz. 218. 222).

Nachweis des Dogmas.

1. Die Hl. Schrift lehrt, der Sohn Gottes sei für uns hingegeben (Röm. 8, 32), der Herr der Glorie sei gekreuzigt worden (1 Kor. 2, 8), Gott habe die Kirche mit seinem Blute erworben (Apg. 20, 28), Gott habe seine Seele für uns hingegeben (1 Joh. 3, 16). Ebenso wie in diesen Texten Gott Menschliches zugeschrieben wird, so an anderen Stellen dem Menschen Göttliches: Der Menschensohn sei vom Himmel herabgestiegen und er sei im Himmel (Joh. 3, 13), und er sei von Ewigkeit (Joh. 8, 58).

2. Unter den Vätern spricht Gregor von Nazianz Orat. 2, 24 ausdrücklich von der *ἀντίδοσις* in Christus: „Gegen jede der unsrigen wurde jede Eigentümlichkeit dessen, der über uns ist, eingetauscht (*ἀντεδόθη*)." Desgleichen Gregor von Nyssa Adv. Apoll. ad Theoph. (Migne P. gr. 45, 1277 A): „Wegen der strengen Einheit des angenommenen Fleisches und der Gottheit, die es angenommen hat, werden die Benennungen ausgetauscht (*ἀντιμεθίστανται*), so daß das Menschliche nach dem Göttlichen und das Göttliche nach dem Menschlichen benannt wird." Cyrill von Alex. Adv. Nest. III, 3: „Dem Logos ist das Menschliche, der Menschheit das Göttliche des Logos eigen; denn er ist ein Christus, Sohn und Herr." Papst Gelasius I Tract. de duabus nat. 4: Quidquid est humanitatis, Deus homo suum facit, et quidquid est Dei, homo Deus habet. Leontius von Byzanz C. Nest. et Eutych. (Migne P. gr. 86, 1, 1289 C) nimmt den von dem Nazianzener geprägten Ausdruck *ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων* von neuem in Gebrauch. Maximus Disp. cum Pyrrho (Migne P. gr. 91, 296 D).

3. Die Spekulation leitet diese Gemeinsamkeit der Attribute unmittelbar aus der hypostatischen Union ab. Weil nämlich Christus als Gott und Mensch eine uud dieselbe Person ist, so ist er auch als Gott Inhaber einer menschlichen Natur mit ihren Eigenschaften und als Mensch eine göttliche Person und im Besitze der göttlichen Eigenschaften. Und aus dieser ontologischen Gemeinschaft ergibt sich die logische, die wechselseitige Aussage der Attribute. 3 qu. 16 a. 4: Cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae. Sive ergo dicatur homo sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae. Et ideo de homine possunt dici ea, quae sunt divinae naturae, et de Deo possunt dici ea, quae sunt humanae naturae. Die Grundlage ist also die Einzigkeit der Person in den beiden Naturen.

Darum ist alsbald die Einschränkung zu machen, daß diese wechselseitigen Aussagen nur zulässig sind, wenn durch das Göttliche und das Menschliche nicht die Natur als solche, sondern die Person, die Trägerin der Natur bezeichnet wird. Denn nicht in der Natur sind das Göttliche und das Menschliche in Christus eins und dasselbe, sondern nur in der Person. Ea, quae sunt propria unius, non possunt vere de alio praedicari, nisi de eo, quod est idem illi . . . In mysterio autem incarnationis non est eadem natura divina et humana, sed eadem est hypostasis utriusque naturae (a. 5).

Hieraus ergibt sich für die communicatio idiomatum die Hauptregel, daß die Eigentümlichkeiten der beiden Naturen nicht in abstrakten, sondern in konkreten Ausdrücken bezeichnet werden müssen. Denn das Abstraktum (Gottheit, Menschheit, Allmacht) bezeichnet die Natur als solche, während das Konkretum (Gott, Sohn Gottes, Menschensohn, allmächtig) für die Hypostase steht (ib.).

Besondere Regeln der wechselseitigen Aussagen:

1. Die praedicatio concreti de concreto. Wenn das Subjekt in concreto nach der einen Natur benannt wird, so können die Attribute der anderen Natur in concreto von ihm ausgesagt werden (z. B. der Ewige ist der Sohn Marias; der Gekreuzigte ist allmächtig).

Ausnahmen von dieser Regel:

a) Die wechselseitige praedicatio concreti de concreto wird falsch, wenn die Natur, nach der das Subjekt benannt ist, durch Reduplikation hervorgehoben wird (z. B. der Logos als Gott ist gestorben; Jesus ist als Mensch unerschaffen). Infolge der Reduplikation steht nämlich das Konkretum nicht mehr für die Hypostase, sondern für die Natur. Über eine besondere Art der Reduplikation und ihre Anwendung s. S. 229.

b) Ebenso wird die Aussage falsch, wenn das konkrete Prädikat eine nähere Bestimmung erhält, infolge deren es mit dem Subjekte unvereinbar wird (z. B. der Sohn Gottes ist ein pures Geschöpf; Christus ist Adoptivsohn Gottes).

c) Negative Prädikate in negativem Sinne sind zu vermeiden, zumal wenn der Satz eine Häresie begünstigen würde (z. B. Christus ist leidensunfähig – Manichäismus). Es müßte die Beziehung auf die Natur durch eine Reduplikation beigefügt werden. Vgl. 3 qu. 16 a. 8 ad 2.

2. Die praedicatio abstracti de concreto. Wird das Subjekt in concreto nach der göttlichen Natur bezeichnet, so können ihm menschliche Eigenschaften nicht in abstracto beigelegt werden; denn das Abstraktum steht für die Natur (nicht: der Logos ist Menschheit, Schwäche). – Wird das Subjekt in concreto nach der menschlichen Natur benannt, so ist die Prädizierung der göttlichen Eigenschaften in abstracto (z. B. dieser Mensch ist die Allmacht) unrichtig im formalen Sinne (d. h. in dem Sinne, daß seine Menschheit der formale Grund seiner Allmacht wäre oder umgekehrt); sie ist aber zulässig im identischen Sinne (d. h. in dem Sinne, daß die Person des Menschen Jesus und seine Allmacht sachlich dasselbe sind).

3. Die praedicatio concreti de abstracto sive abstracti de abstracto. Wenn das Subjekt nach der einen Natur abstrakt bezeichnet wird, so können ihm die Eigentümlichkeiten der anderen Natur weder konkret noch abstrakt beigelegt werden. Denn da die abstrakten Benennungen die Natur als solche ausdrücken, so würde eine solche Aussage nur bei der Einheit der Natur in Christus richtig sein. Gegen diese Regel verstießen die Monophysiten, da sie den Unterschied der Naturen nach der Vereinigung aufhoben. Desgleichen Luther und die Ubiquisten mit dem Satze: die Menschheit Christi ist allgegenwärtig. Sie wollten damit die reale Gegenwart in der Eucharistie ohne Transsubstantiation er-

klären. Aber es war ein Rückfall in den Monophysitismus, da das göttliche Attribut der menschlichen Natur als solcher zugeschrieben wird. — In der Poesie und überhaupt in freier metonymischer Redeweise kann man es durchgehen lassen, daß von der in abstracto bezeichneten Gottheit Menschliches ausgesagt wird (z. B. die Allmacht hat gelitten; in ligno quando mortua vita fuit); hier hat das Abstraktum konkreten Sinn, weil die Gottheit mit der göttlichen Person identisch ist.

4. Die Teile der menschlichen Natur sind zwar Konkreta, sie stehen aber für die Natur, deren Teile sie sind. Sie können daher nicht von Gott, und göttliche Prädikate können nicht von ihnen ausgesagt werden (nicht: der Logos ist die Seele Christi — Apollinarismus; der Leib Christi ist unerschaffen — Irrlehre der Aktistesen).

5. Adjektiva, die eine Ähnlichkeit oder ein zufälliges Verhältnis zu ihrem Stammworte ausdrücken, sind in der communicatio idiomatum nicht zu verwenden. Darum ist der Ausdruck homo dominicus, der hie und da von den Vätern gebraucht wird, besser zu vermeiden (Augustinus Retract. I, 19, 8; Thomas 3 qu. 16 a. 3). Unrichtig wäre: der Logos ist menschlich, Jesus von Nazareth ist vergöttlicht. Ausgenommen ist das Adjektiv „göttlich", bei dem die Anwendung auf die Person üblich geworden ist, obwohl diese nicht gottähnlich, sondern Gott selbst ist (der göttliche Heiland).

6. Bei Ausdrücken, die das Werden der Inkarnation bezeichnen, muß man unterscheiden. Der Satz: das Wort ist Fleisch geworden ist richtig; denn ein Gegenstand „wird" etwas, wenn dieses Etwas neu von ihm ausgesagt wird (ib. a. 6). Hingegen ist der Satz: der Mensch ist Gott geworden genau genommen unrichtig, weil der Mensch Jesus vor der Inkarnation nicht existierte; zulässig ist der Satz in dem Sinne: die Inkarnation hat bewirkt, daß ein Mensch Gott ist (a. 7).

II. Die beiden Naturen in Christus durchdringen sich gegenseitig und sind ineinander. Sententia communis.

1. Diese christologische Perichorese hat zuerst Gregor von Nazianz Ep. 101, 6 ausdrücklich vorgetragen: „Wie die Naturen, so sind auch die Benennungen gemischt und gehen ineinander (*περιχωροῦσιν εἰς ἀλλήλας*) auf Grund der physischen Verbindung (*συμφυΐα*)." Aber auch ältere Väter kennen sie der Sache nach, wenn sie die innige Vereinigung der beiden Naturen als *μίξις, σύμμιξις, σύγκρασις, ἀνάκρασις* usw. bezeichnen. Ausdrücklich lehrt später Maximus Confessor Disp. cum Pyrrho (Migne P. gr. 91, 337 C) die Perichorese, wo er von den beiden Naturen und Tätigkeiten spricht: *τὴν αὐτῶν δι' ὅλου εἰς ἄλληλα περιχώρησιν*, und dann namentlich Johannes von Damaskus De orth. fide III, 3 u. ö., der auf diesen Lehrpunkt großes Gewicht legt und ihn den Scholastikern vermittelt hat.

2. Die Spekulation folgert die christologische Perichorese aus der hypostatischen Union. Wenn nämlich zwei verschiedene Naturen in der Einheit der göttlichen Person physisch verbunden

sind, so ist ihre Vereinigung in der einen Person eine so innige, daß sie sich kraft derselben durchdringen und ineinanderwohnen. Umgekehrt haben in der trinitarischen Perichorese (Bd. I[5] 294 ff.) die real verschiedenen Personen in der Wesensidentität das einigende Band und den Grund ihres Ineinanderseins. Die christologische und die trinitarische Perichorese haben also eine verschiedene Grundlage und sind darum wesentlich voneinander verschieden. Die erstere ist minder vollkommen, da nur die göttliche, nicht die menschliche Natur mit der göttlichen Person Christi identisch ist, während in der Trinität jede der göttlichen Personen mit der göttlichen Natur sachlich eins ist. In der christologischen Perichorese ist eine der beiden Naturen eine geschaffene Substanz; die Kraft der Durchdringung und Einigung ist also nur auf seiten der göttlichen Natur.

Billot th. 24. 25; Billuart diss. 16 a. 1. 2; Franzelin th. 37; Gloßner II 98 ff.; Heinrich-Gutberlet VII 620 ff.; Janssens IV 570 ff. 683 ff.; Kleutgen III 193 ff.; Pohle II[6] 98 ff.; Salmant. disp. 26; v. Schaezler 185 ff.; Scheeben III 2 ff. 15 ff.; Stentrup th. 37. 38.

§ 22.

Die Zusammensetzung der Person Christi.

Da die hypostatische Union eine Art von Zusammensetzung ist, so kann Christus oder die Person Christi zusammengesetzt genannt werden. Sententia certa.

1. Ausdrücklich stellt die Kirche auf dem fünften allgemeinen Konzil can. 4 (Denz. 216) fest, daß sich in der Vereinigung der beiden Naturen in der Person Christi eine Zusammensetzung (*ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν*) vollziehe. Das Konzil findet in diesem Bekenntnisse eine deutliche Ablehnung wie der monophysitischen Verschmelzung, so auch der nestorianischen Trennung der beiden Naturen. Die Lateransynode vom Jahre 649 can. 6 (Denz. 259) gibt dasselbe zu verstehen, wenn sie erklärt, Christus sei ein einziger aus zwei und in zwei substantiell vereinigten Naturen.

2. Die Väter sprechen mehrfach von der zusammengesetzten Person Christi. Schon Origenes C. Cels. I, 66 (vgl. II, 16) bezeichnet ihn als etwas Zusammengesetztes (*σύνθετόν τι χρῆμα*). Gregor von Nazianz Orat. 29, 19 nennt den Logos vor der Menschwerdung *ἀσύνθετος*, was darauf schließen läßt, daß die Menschwerdung nach Gregors Ansicht eine Zusammensetzung der Person Christi bewirkt hat. Ebenso hat nach Ps.-Dionysius De div. nom. 1 die Inkarnation eine unaussprechliche Zusammensetzung des vorher einfachen Christus begründet. Wiederum schreibt Maximus Confessor Ep. 15 (Migne

P. gr. 91, 556 D): „Eine und dieselbe ist die Hypostase des Logos jetzt und vordem. Aber vordem war sie einfach und nicht zusammengesetzt, danach aber ist sie durch die Hinzunahme des von der Vernunftseele beseelten Fleisches, ohne sich zu ändern, in Wahrheit zusammengesetzt worden." Dasselbe lehrt mit großem Nachdruck Johannes von Damaskus De fide orth. III, 3 ff.

Unser Satz bedarf jedoch der Erläuterung. Es erheben sich zwei Fragen: Wie darf man die Person Christi zusammengesetzt nennen, da sie doch die göttliche Person des Logos ist, die jede Zusammensetzung absolut ausschließt? Und da in Christus, wie wir gesehen haben (S. 217), von wirklichen Teilen keine Rede sein kann, muß da nicht jede wirkliche Zusammensetzung seiner Person verneint werden?

a) Auf die erste Frage erwidert der h. Thomas 3 qu. 2 a. 4, daß die Person Christi an sich ganz und gar einfach ist, wie die mit ihr identische göttliche Natur. In diesem Sinne ist sie für jede Zusammensetzung unzugänglich. Aber man kann die Person auch nach ihrer Aufgabe betrachten, die darin besteht, in einer bestimmten Natur zu subsistieren. Die Person Christi subsistiert nun dem Dogma gemäß in zwei Naturen. Unde licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi, et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit.

b) Betreffs der zweiten Frage stellt Thomas vor allem fest, daß Gottheit und Menschheit Christi nicht als Teile sein gottmenschliches Sein konstituieren. In diesem Sinne ist eine Zusammensetzung seiner Person gänzlich abzulehnen (vgl. den Text S. 217). Es gibt aber eine Zusammensetzung anderer Art, bei der das Ganze nicht aus der Verbindung von Teilen entsteht, sondern das eigene Sein allem, das in dieses Sein aufgenommen wird, mitteilt (quia ad multa se extendit, quae assumuntur in illud esse, In Sent. 3 d. 6 qu. 2 a. 3 ad 2). So verhält es sich bei der Person Christi. Sie läßt seit ihrer Menschwerdung auch die angenommene Menschheit an ihrem Sein teilnehmen, so daß von diesem Zeitpunkte an dieselbe Person in zwei Naturen subsistiert. Omne illud, in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum (3 qu. 2 a. 4 ad 2).

So aufgefaßt steht das Zusammengesetztsein Christi mit seiner Gottheit und ihrer absoluten Einfachheit in vollem Einklang. Auch zeigt es sich, wie richtig das fünfte allgemeine Konzil geurteilt hat, indem es die Lehre von der *μία ὑπόστασις τοῦ Χριστοῦ σύνθετος* als einen besonders treffenden Ausdruck des Glaubens gegen Nestorianer und Monophysiten hinstellte. Die Nestorianer zerreißen die Einheit der Person und können deswegen nur eine Einheit der Beziehung, aber keine substantielle Zusammensetzung von Gottheit und Menschheit in der einen Person Christi anerkennen. Die Monophysiten aber verschmelzen die Naturen zu einer einzigen oder verbinden sie so, daß sie zur Einheit der Natur zusammentreten, wie Leib und Seele im Menschen; dann entsteht aber eine einzige zusammengesetzte Natur Christi, nicht bloß eine einzige zusammengesetzte Person.

Billot th. 6; Billuart diss. 4 a. 2; Franzelin th. 36; Gonet disp. 6 a. 2; Joh. a S. Thoma disp. 4 a. 4; Petavius l. III, 14—16; Salmant. disp. 3 dub. 3; v. Schaezler 158 ff.; Scheeben II 842 ff.

§ 23.

Der Mensch Christus nicht Adoptivsohn, sondern der natürliche Sohn Gottes.

I. Christus ist nicht Adoptivsohn, sondern auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes. De fide.

In den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts traten in Spanien die Bischöfe Elipandus von Toledo und Felix von Urgel für einen häretischen Adoptianismus ein. Christus sei nur als Gott der natürliche Sohn Gottes, als Mensch sei er Adoptivsohn Gottes. Er sei ja nach seiner Menschheit nicht aus dem Wesen Gottes, vielmehr ein Geschöpf. Bei der Taufe im Jordan habe Gott ihn aus Gnade als Sohn adoptiert. Sie meinten, trotz dieser doppelten Sohnschaft Christi an der Einheit seiner Person festhalten und den Nestorianismus vermeiden zu können.

Das kirchliche Dogma kam namentlich in zwei Lehrschreiben des Papstes Hadrian I 785 und 793 und auf dem Plenarkonzil zu Frankfurt 794 zum Ausdruck (Denz. 299. 309–314). Die adoptianische Lehre wurde als Häresie verdammt und die Lehre ausgesprochen: Christus ist nicht Adoptivsohn, sondern auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes.

Die Reduplikation „Christus als Mensch" ist hier nicht in ihrem gewöhnlichen Sinne, nämlich in sensu formali zu nehmen, als wäre die Menschheit Christi der bestimmende Grund für seine natürliche Gottessohnschaft, sondern in sensu specificativo, d. h. sie ist auf die Person, die die menschliche Natur trägt, zu beziehen. Christus als Mensch ist nicht die Ursache des Prädikates, kann aber doch das Prädikat erhalten. Um dies klarer hervorzuheben und jede Zweideutigkeit zu beseitigen, sagen neuere Theologen: Christus als dieser Mensch ist der natürliche Gottessohn.

1. Aus der Hl. Schrift sind alle jene Zeugnisse beweiskräftig, aus denen sich die wahre Gottessohnschaft dessen, der von der Jungfrau Maria geboren ist und uns erlöst hat, ergibt (S. 182 ff.). — Besondere Beweise bieten Texte wie Joh. 1, 14: Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre. Da der Logos uns nur als Mensch sichtbar geworden ist, so wird er hier auch als Mensch der Eingeborene vom Vater genannt. Joh. 1, 18: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Der die göttlichen Dinge erzählt hat, also Christus als Mensch, ist demnach Gottes eingeborener Sohn im Schoße des Vaters. Luk. 3, 22: Tu est Filius meus dilectus, in te complacui mihi. Der „geliebte Sohn" ist der Eingeborene (vgl. S. 186); der Ange-

redete aber, der sich im Jordan taufen läßt, ist ohne Zweifel Christus nach seiner menschlichen Natur. Röm. 8, 32: Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. Nicht einen Adoptivsohn, sondern seinen eigenen Sohn hat Gott für uns hingegeben, ohne seiner zu schonen; hingegeben ist aber Christus nach seiner Menschheit.

2. Die Väter haben dadurch, daß sie die Zweipersönlichkeit Christi zurückwiesen, auch den Adoptianismus im voraus getroffen. Sie haben aber die Vorstellung, Jesus sei als Mensch Adoptivsohn Gottes, auch ausdrücklich als eine verwerfliche Zerreißung der Einheit Christi verurteilt. Gregor von Nazianz Ep. 101, 4 spricht das Anathem aus über den, der zwei Söhne in Christus lehrt, und erklärt ib. 5: „Wenn jemand behauptet, er (Christus) sei durch Werke zur Vollkommenheit gelangt und deshalb, sei es nach der Taufe, sei es nach der Auferstehung, der Adoption gewürdigt worden, so sei er im Banne." Gregor von Nyssa verfaßte die ganze Schrift „Gegen Apollinaris an Theophilus" zur Widerlegung derer, die zwei Söhne lehren, „den einen, der es von Natur ist, und den anderen, der es durch Adoption später geworden ist". Hilarius De Trin. VI, 22: „Sie mögen den Weg der evangelischen und apostolischen Lehre einhalten und erkennen, daß er nicht durch Adoption, sondern von Natur der wahre Sohn Gottes ist." Augustinus In Ioh. tract. 7, 4: „Der da taufte, mußte der einzige Sohn Gottes, nicht ein Adoptivsohn sein. Die adoptierten Söhne sind Diener des einzigen. Der einzige besitzt die Gewalt, die adoptierten haben den Dienst." C. Secundinum 5: „Lies die Schriften, du wirst nie über Christus gesagt finden, daß er ein Adoptivsohn sei."

Wenn einzelne Traditionszeugen, namentlich die mozarabische Liturgie, den Ausdruck adoptio carnis, adoptio Christi, passio adoptivi hominis gebrauchen, so bedeutet adoptio hominis hier nur assumptio hominis d. i. nach dem patristischen Sprachgebrauche die Annahme der menschlichen Natur. Von Christus als dem filius adoptivus ist in der kirchlichen Überlieferung nie die Rede.

3. Innere Gründe:

a) Gemäß dem Begriffe der Adoption kann nur eine Person adoptiert d. h. in die Rechte der natürlichen Kindschaft eingesetzt werden, und zwar nur eine solche Person, die zu dem Adoptierenden noch nicht im Kindesverhältnisse steht. Christus könnte also nur dann Adoptivsohn Gottes geworden sein, wenn er eine von dem Logos verschiedene Person wäre. Der Adoptianismus ist daher eine Erneuerung der nestorianischen Häresie. Thomas 3 qu. 23 a. 4: Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem dicitur aliquid participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus.

b) Die Adoption eines Gerechten wird von der ganzen Trinität vollzogen; sie würde also Christus als Menschen nicht zu dem Vater in ein besonderes Verhältnis setzen, wie es doch die Hl. Schrift überall für ihn ratione suppositi, auf Grund der ewigen Zeugung aus dem Vater voraussetzt.

II. Neben der in der ewigen Zeugung aus dem Vater begründeten natürlichen Gottessohnschaft des Menschen Christus ist keine weitere Gottessohnschaft für ihn anzunehmen. Sententia longe communior.

Unter Anerkennung des Dogmas, daß Christus auch als Mensch der natürliche Gottessohn sei, haben einige Theologen für ihn doch noch eine zweite Gottessohnschaft zu erweisen gesucht.

1. Durandus behauptete, der Mensch Christus sei nicht bloß natürlicher Sohn, sondern außerdem durch die heiligmachende Gnade Adoptivsohn Gottes. Er geriet dadurch ebenso wie die Adoptianer in den Widerspruch, der zwischen der Adoption und der Personeinheit Christi besteht.

2. Vasquez und Suarez lehrten unter Verzicht auf die Adoptivsohnschaft eine doppelte natürliche Gottessohnschaft Christi. Die eine sei in der ewigen Zeugung aus dem Vater begründet, die andere darin, daß seine Menschheit durch die hypostatische Union eine der Gottheit konnaturale wesenhafte Heiligkeit und das natürliche Erbrecht auf das bonum divinum erhalten habe. Dagegen spricht:

a) Jede Gottessohnschaft, die ihren Grund nicht in der Wesenszeugung aus dem Vater hat, ist keine eigentliche oder natürliche, sondern eine uneigentliche, und darum für Christus ebenso wie die Adoptivsohnschaft abzulehnen. Wer im eigentlichen Sinne Sohn Gottes ist, kann es nicht auch noch im analogen Sinne sein.

b) Die Mitteilung von Gnade und Heiligkeit geschieht seitens der Trinität. Wäre darin eine natürliche Gottessohnschaft begründet, so machte sie Christus zum natürlichen Sohne der Trinität, also auch zu seinem eigenen natürlichen Sohne und zu einer vierten Person in der Gottheit.

Mit dem adoptianischen Streitpunkte war noch die Frage verquickt, ob Christus servus Dei und praedestinatus genannt werden könne.

1. Die Adoptianer nannten ihn Knecht Gottes, weil jeder Mensch von Natur ganz und gar von Gott abhänge und zum Gehorsam gegen ihn verpflichtet sei. In der Tat läßt sich diese Bezeichnung im wahren und

eigentlichen Sinne auf Christus anwenden. Der Messias ist der Ebed Jahve = Gottesknecht bei Isaias (Is. 42, 1; vgl. Matth. 12, 17 f.). Paulus schreibt 1 Kor. 15, 28: Tunc et ipse Filius subiectus erit ei (Patri). Auch einige Väter haben den Namen δοῦλος oder servus auf Christus angewandt, so Athanasius De decr. Nic. syn. 14; Chrysostomus In Phil. hom. 7, 1 f. Thomas 3 qu. 20 a. 1 ad 2 lehrt: Nihil prohibet Christum dicere Patri subiectum vel servum secundum humanam naturam.

Es kann daher befremdlich erscheinen, daß Papst Hadrian I und das Frankfurter Konzil es als anstößig und für Christus, den wahren Gott, beleidigend zurückgewiesen haben, ihn einen Knecht zu nennen (Denz. 310. 313). Dies erklärt sich aber leicht dadurch, daß die Benennung in der falschen adoptianischen Anwendung verworfen werden sollte. Die Adoptianer verstanden das Wort hypostatisch, als ob es Christus ratione personae zukäme. In diesem Sinne ist er ebensowenig servus wie filius adoptivus. Aber während nun der Name Adoptivsohn nie die bloße Natur bezeichnen kann, ist dies wohl bei den Namen Knecht, Untergebener, Geschöpf möglich (3 qu. 23 a. 4 ad 3), und deswegen kann man Christus in einem wahren Sinne Knecht Gottes nennen, da seine menschliche Natur als Geschöpf ganz und gar von Gott abhängt und ihm Gehorsam schuldet. Er ist also ratione personae der natürliche Sohn Gottes und der Herr, ratione naturae humanae Knecht Gottes. Daß Hadrian I und die Frankfurter Synode eine so verstandene Knechtschaft Christi nicht leugnen wollten, ergibt sich deutlich aus dem Zusammenhange ihrer Erklärungen. — Übrigens soll der Messiasname Ebed Jahve nicht so sehr die geschöpfliche Abhängigkeit hervorheben, als vielmehr für den in Knechtsgestalt erscheinenden erhabensten Vollstrecker der göttlichen Ratschlüsse ein Ehrentitel sein.

2. Die Adoptianer legten auch darauf Gewicht, daß es Röm. 1, 4 von Christus heißt: Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute. Er sei also ebenso wie die Gerechten vorausbestimmt worden, ein Adoptivsohn Gottes zu werden. — Indes der Urtext spricht hier nicht von einem προορίζεσθαι, sondern von einem ὁρίζεσθαι: Christus ist durch seine Wunder offen als Sohn Gottes erwiesen worden. Aber davon abgesehen kann eine Prädestination Christi zur Adoptivsohnschaft ebensowenig in Frage kommen, wie die Adoptivsohnschaft selbst. Anders verhält es sich mit seiner Prädestination zum natürlichen Gottessohne (3 qu. 24 a. 1 et 2). Alles, was Gott an Gnadenwirkungen in der Zeit verursacht, hat er von Ewigkeit vorhergewußt und vorherbestimmt. Er hat daher auch die der Menschheit Christi zugeteilte Gnade der hypostatischen Union vorausbestimmt, und damit ist die Prädestination des Menschen Christus zum natürlichen Sohne Gottes gegeben, da eben nur die Person, nicht die Natur zur Sohnschaft vorausbestimmt werden kann.

Man wendet dagegen ein, daß Christus als dieser Mensch die natürliche Gottessohnschaft schon in seinem Wesensbestande einschließe; niemand aber könne zu dem, was er schon wesentlich ist, prädestiniert werden. Darauf läßt sich antworten: Die Prädestination ist eine Erkenntnis- und Willenstätigkeit Gottes. In seinem Erkenntnisakte aber, wie wir ihn auffassen, kann die Person Christi, insofern er Mensch ist, so gedacht werden, daß sie nicht bestimmt als göttliche Person, sondern mehr unbestimmt als die Person, der diese menschliche Natur eigen ist, verstanden wird. Demgemäß wird man sagen dürfen, daß weder die Natur noch die göttliche

Person als solche prädestiniert ist, sondern „die Person Christi, insofern sie unbestimmt als das Suppositum dieser menschlichen Natur aufgefaßt wird" (so Billot[3] 322 im Anschluß an Thomas In Sent. 3 d. 7 qu. 3 a. 1).

Bartmann I[3] 363 ff.; Billot th. 23. 24; Billuart diss. 20—22; Franzelin th. 38; Gloßner II 69 ff.; Gonet disp. 22—24; Heinrich-Gutberlet VII 632 ff.; Janssens IV 714 ff. 749 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 19. 20; Petavius l. XII, 1—14; Pohle II[6] 108 ff.; Salmant. disp. 29. 33. 34; v. Schaezler 169 ff.; Scheeben III 93 ff. 123 ff.; Stentrup th. 39—41; Thomassinus l. VIII; J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters I 103 ff. II 390 ff.

§ 24.

Die Anbetungswürdigkeit Christi.

Adoratio (προσκύνησις) bedeutet im allgemeinen eine unterwürfige Verehrung einer Person oder Sache. Der Gegenstand, der verehrt wird, heißt obiectum materiale, der Vorzug oder die Ehrwürdigkeit, um derentwillen er verehrt wird, obiectum formale. Ist das Materialobjekt eine Sache, so wird ihr die Verehrung nur wegen ihrer Beziehung zu einer Person erwiesen; das eigentliche Materialobjekt ist stets eine Person, weil nur ihr gegenüber unterwürfige Verehrung möglich ist.

Die religiöse Verehrung ist nach dem Formalobjekte

a) cultus latriae d. i. die adoratio im engsten Sinne, die nur Gott wegen seiner unendlichen Vollkommenheit gebührt; im Deutschen hat das Wort „Anbetung" im theologischen Gebrauch diesen latreutischen Sinn.

b) cultus duliae d. i. die Verehrung eines geschaffenen Wesens wegen eines übernatürlichen, aber endlichen Vorzuges. Ein besonders hoher Grad dieser Verehrung, der der Gottesmutter Maria zukommt, wird cultus hyperduliae genannt.

Sind Material- und Formalobjekt in einem Suppositum vereinigt, d. h. besitzt der Gegenstand, der verehrt wird, in sich selbst den Vorzug, wegen dessen er verehrt wird, so ist die Verehrung, die ihm erwiesen wird, ein cultus absolutus. Ist die Ehrwürdigkeit aber nicht in dem Gegenstande selbst, sondern in einem anderen, zu dem er in Beziehung steht, so kann ihm selbst nur ein cultus relativus erwiesen werden, nämlich wegen der Ehrwürdigkeit jenes anderen Gegenstandes, zu dem er in Beziehung steht. So ist stets ein bloß relativer Kult am Platze, wenn das Materialobjekt eine unpersönliche Sache ist. Nur in einer Person können Material- und Formalobjekt vereinigt sein, und zwar sind sie entweder identisch, wie in Gott, oder sie sind wie Substanz und Akzidens verbunden, wie der Heilige und die Heiligkeit, die ihn verehrungswürdig macht, oder sie sind zwei zu einem physischen Ganzen verbundene Substanzen, wie der Leib des Heiligen wegen seiner Seele, die Menschheit Christi wegen der Gottheit ihre eigenartige Ehrwürdigkeit besitzen. In allen diesen Fällen gebührt dem Materialobjekt ein cultus absolutus.

I. Mit der Gottheit Christi ist seine Menschheit in einer und derselben Anbetung (unica adoratione latriae) anzubeten. De fide. Der Sinn des Dogmas ist, daß auch die Menschheit Christi in sich wahrhaft Gegenstand der Anbetung

ist, aber nicht getrennt von der Gottheit, sondern mit ihr Gegenstand einer einzigen Anbetung, wie sie nur Gott gebührt.

Da die Nestorianer eine doppelte *προσκύνησις*, die des Logos und die des Menschen Jesus lehrten, so trat ihnen das Konzil von Ephesus entgegen. Es verwarf im anath. 8 (Denz. 120) die nestorianische *συμπροσκύνησις* und bezeichnete die *μία προσκύνησις* des fleischgewordenen Logos als Forderung des Glaubens. Ebenso verurteilte das Konzil von Konstantinopel 553 (Denz. 221) die Lehre von den *δύο προσκυνήσεις*, die dem Logos und dem Menschen getrennt für sich zu erweisen seien, und stellte zugleich fest, daß die *μία προσκύνησις* nicht etwa den Monophysitismus begünstigen solle, als ob nach der Vereinigung nur eine Natur da wäre, sondern die eine Anbetung komme dem fleischgewordenen Logos mit dem ihm eigenen Fleische zu. — Es ist demgemäß klar, daß die Anbetung der menschlichen Natur Christi nicht etwa bei ihr allein stehen bleibt und von seiner Gottheit absieht. Sie allein anbeten hieße einem Geschöpfe die göttliche Ehre erweisen. Aber dies liegt, wie auch Pius VI 1794 in der Bulle Auctorem fidei gegenüber den Schmähungen der jansenistischen Synode zu Pistoia festgestellt hat, der katholischen Lehre vollständig fern (Denz. 1561).

1. Schriftbeweis. — Wenn die Evangelien berichten, daß die Magier, der Blindgeborene, die Apostel Christus durch Fußfall oder Kniebeugung verehrt haben (Matth. 2, 1 ff.; 14, 33; Joh. 9, 38 usw.), so kann daraus allein noch keine eigentliche Anbetung Christi gefolgert werden. Das *προσκυνεῖν, γονυπετεῖν* kann eine Ehrenbezeugung von der Art sein, wie sie der Knecht dem Herrn, der Untertan dem Fürsten erwies. Aber Christus nimmt für sich, den Menschgewordenen, dieselbe Ehre, die dem Vater gebührt, in Anspruch. Joh. 5, 23: ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem; qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum. Und nach seiner Auferstehung trägt die ihm erwiesene *προσκύνησις* unverkennbar den Charakter der Anbetung (Matth. 28, 17; Luk. 24, 52; Joh. 20, 28). Auch der Apostel bezeugt die Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi. Phil. 2, 10 f.: ut in nomine Iesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris. Hebr. 1, 6: Adorent eum omnes angeli Dei. Daß es sich um die eigentliche Anbetung handelt, beweist der Zusammenhang der Stelle. Apok. 5, 12: Dignus est agnus, qui occisus est, accipere virtutem et divinitatem et sapientiam et fortitudinem et honorem et gloriam et benedictionem. Das Lamm Christus wird mit Gott zusammengefaßt in einer Anbetung, die alle Bewohner des Himmels der Gottheit darbringen (5, 13 f.; 7, 9 ff.).

2. Traditionsbeweis. — Zweimal fügt bereits Clemens von Rom seinem Schreiben an die Korinther (20, 12; 50, 7) eine an Christus gerichtete Doxologie ein: „Ihm sei die Ehre (und die Herrlichkeit) in Ewigkeit. Amen", geradeso wie er an sieben anderen Stellen denselben Ausdruck der Anbetung an Gott richtet. Ignatius Rom. 4, 2 bezeugt das gottesdienstliche Gebet zu Christus, wie auch Plinius Ep. X, 96, 7 davon Kenntnis hatte, daß die Christen in ihrem Gottesdienste „Christus wie einen Gott anrufen". Die Gemeinde von Smyrna unterscheidet deutlich zwischen Anbetung und Verehrung: „Ihn, der der Sohn Gottes ist, beten wir an (*προσκυνοῦμεν*), die Märtyrer aber lieben wir als Jünger und Nachahmer des Herrn" (Mart. Polyc. 17, 3). Wiederholt äußert sich Justinus über die Anbetungswürdigkeit Christi und tritt den Beweis für sie an (Dial. 63, 13 f.; 93, 7 f.; 121). Vor allem wurde unsere Frage in den christologischen Kämpfen oft erörtert. Apollinaris warf den Katholiken vor, Menschenanbeter (*ἀνθρωπολάτραι*) zu sein, weil sie Christus in seiner Menschheit anbeteten. Darum legten die Väter (Athanasius Ep. ad Adelph. 3; Gregor von Nazianz Ep. 102, 1; Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 21; Ambrosius De Spir. S. III, 12 usw.) dar, daß die Menschheit Christi zwar nicht um ihrer selbst willen, nicht getrennt für sich, wohl aber wegen der Gottheit dessen, der sie mit sich vereinigt habe, göttlicher Anbetung würdig sei. Es war also schon vor dem Auftreten des Nestorius als mit dem Glauben unvereinbar festgestellt worden, daß man die Anbetung zerteile.

3. Die spekulative Begründung geht davon aus, daß die hypostatische Union die Subsistenz einer menschlichen Natur in der Person des Logos bewirkt. Diese Natur ist nach Art eines Teiles (quasi pars) in die Einheit seiner Person aufgenommen und hat daher auf eine und dieselbe (absolute) Anbetung mit dem Logos Anspruch. Es findet also eine *συμπροσκύνησις* der menschlichen Natur mit dem Logos statt (coadoratio in persona Verbi). Sie ist aber grundverschieden von der nestorianischen *συμπροσκύνησις*, die mit dem Logos der menschlichen Person in Christus wegen ihrer Beziehung zum Logos eine (relative) Anbetung erweist.

Wenn die Menschheit Christi dem Gesagten zufolge nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen des Logos angebetet wird, so ist ihre Anbetung

deswegen kein bloßer cultus relativus. Dies wäre nur dann der Fall, wenn sie wegen der Erhabenheit einer fremden, bloß moralisch mit ihr verbundenen Person angebetet würde. In Wirklichkeit ist ihr aber das persönliche Sein des Logos so zuteil geworden, daß sie ein physisches Ganzes mit ihm ausmacht. Als quasi pars dieses Ganzen, dem die Anbetung zu erweisen ist, hat auch sie an dem cultus absolutus, wenn auch in nur sekundärer Weise, als terminus quasi partialis Anteil.

Kann die Menschheit Christi für sich allein betrachtet wegen ihrer geschaffenen übernatürlichen Ausstattung Gegenstand einer Verehrung sein, die geringer ist, als die eigentliche Anbetung? M. a. W. kann ihr einerseits wegen ihrer Zugehörigkeit zu dem Gottmenschen der latreutische Kult, andererseits daneben wegen ihrer geschaffenen Vorzüge ein höchster cultus hyperduliae erwiesen werden? Viele Theologen bestreiten es. Da der Menschheit Christi wegen der hypostatischen Union die eigentliche Anbetung gebühre, so könne keine andere Form der Verehrung daneben mehr in Betracht kommen. Alle herrlichen Vorzüge seiner menschlichen Natur, die etwa den Beweggrund einer Hyperdulie abgeben könnten, seien ihr auch nur wegen der hypostatischen Union zugeflossen. — Indes die bejahende Antwort, für die der h. Thomas 3 qu. 25 a. 2 eintritt, hat den durchschlagenden Grund für sich, daß Vorzüge verschiedener Art eine verschiedenartige Verehrung begründen. Deshalb ist es absolut gesprochen möglich, daß Christus als Mensch, da er verschiedenartige Vorzüge in sich vereinigt, außer der Anbetung auch eine Verehrung niederer Art empfängt. Zur praktischen Ausübung kommt die letztere allerdings nicht, sie könnte vielleicht zu Irrtümern Anlaß bieten.

II. Wie die Menschheit Christi im Ganzen, so ist auch jeder Teil von ihr Mitgegenstand der dem Sohne Gottes gebührenden Anbetung. Sententia certa.

So werden insbesondere das kostbarste Blut Christi, seine heiligen fünf Wunden d. h. die mit den Wundmalen bezeichneten Glieder, das heiligste Antlitz des leidenden Erlösers, sein heiligstes Herz angebetet. Man nennt diese Teile obiectum manifestationis, insofern sie die höchste Verehrungswürdigkeit Christi besonders klar vor Augen führen. Dieselbe Bezeichnung kommt den Geheimnissen der Empfängnis, Geburt Christi usw. zu. Auch in ihnen ist die Person (der Empfangene, Geborene usw.) der eigentliche Gegenstand des Kultus.

Bei allen diesen Andachten ist das totale Materialobjekt der Gottmensch, das partiale der betreffende Teil der Menschheit oder das betreffende Geheimnis Christi. Das Formalobjekt der Anbetung ist stets die unendliche Majestät dessen, der die Menschheit in seine Persönlichkeit aufgenommen hat. Das Formalobjekt der speziellen Andacht ist die besondere Offenbarung göttlicher Liebe oder göttlicher Macht usw., die wir in dem Teile der Menschheit Christi oder in dem Geheimnisse bewundern.

III. Die Herz Jesu-Andacht.

1. Das leibliche Herz Jesu ist als Herz des Gottmenschen anbetungswürdig im vollen Sinne des Wortes. Es wird angebetet, nicht für sich allein abgesehen von der Gottheit, wie die jansenistische Synode von Pistoia 1786 unterstellte, sondern ut est cor Iesu, cor nempe personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est (Pius VI, Denz. 1563).

2. Der besondere Gegenstand der Andacht zum Herzen Jesu ist das Herz im wahren und eigentlichen, jedoch erweiterten Sinne, nämlich das leibliche Herz in Verbindung mit dem gesamten gottmenschlichen Innenleben, dessen vorzüglichstes Organ es ist. Sententia probabilior.

Diese von Lempl und Noldin vertretene Ansicht empfiehlt sich im Vergleich mit anderen Erklärungen, die mit künstlichen Unterscheidungen arbeiten, schon durch ihre schlichte Natürlichkeit. Herz im engeren eigentlichen Sinne ist ein bestimmtes einzelnes Organ des menschlichen Körpers. Die Hl. Schrift und die Überlieferung gebrauchen das Wort aber oft in einem erweiterten Sinne, so daß noch andere leibliche und seelische Bestandteile oder Kräfte im Innern des Menschen in dieser Bezeichnung zusammengefaßt werden. Man kann sagen: Das Herz in diesem durchaus wahren und eigentlichen, aber weiteren Sinne sind die Seele mit ihren geistigen und sinnlichen Vermögen sowie die körperlichen Organe, die der Seele zu den sittlichen Akten und Affekten dienen, unter ihnen ganz besonders das leibliche Herz, das der Grundbestandteil des erweiterten und höheren Herzbegriffes ist.

In diesem Sinne der erkennenden, liebenden und fühlenden Seele spricht die Hl. Schrift vielhundertmal von dem Herzen, so z. B. wenn sie von uns verlangt, Gott von ganzem Herzen zu dienen (z. B. Deut. 10, 12; 11, 16) und ihn aus ganzem Herzen zu lieben (Deut. 13, 3; Matth. 22, 37), das Herz der Klugheit zuzuneigen (Prov. 2, 2), das Herz Gott darzubieten (Prov. 23, 26), oder wenn Jesus von der Traurigkeit spricht, die das Herz der Apostel ergriffen hatte (Joh. 16, 6), oder von der Freude ihres Herzens, die niemand von ihnen nehmen werde (Joh. 16, 22). Auch bei den Vätern und den Theologen aller Jahrhunderte ist diese Begriffserweiterung des Wortes Herz völlig eingebürgert. Darum ist es von vornherein wahrscheinlich, daß dieser erweiterte Begriff auch der Bezeichnung Herz Jesu-Andacht zugrunde liegt.

In vollem Einklange hiermit steht die Geschichte der Andacht. Den Anlaß zu ihrer allgemeinen Verbreitung gaben Privatoffenbarungen an die heilige Maria Margaretha Alacoque 1673—75. Nach und nach wurden zahlreiche Bruderschaften zu Ehren des göttlichen Herzens errichtet und die kirchliche Festfeier für einzelne Länder oder Diözesen (zuerst 1765 für Polen) genehmigt. Gegen die heftigen Angriffe seitens der Jansenisten

nahm Pius VI die Herz Jesu-Andacht in der Bulle Auctorem fidei 1794 in Schutz (Denz. 1562 f.). Pius IX ordnete im Jahre 1856 das Herz Jesu-Fest für die ganze Kirche an, und Leo XIII erhob es 1889 zu einem Feste erster Klasse. Derselbe Papst approbierte 1899 eine „Litanei vom heiligsten Herzen Jesu" und vollzog bei der Jahrhundertwende 1899, wie schon vorher Pius IX 1875 feierlich die Weihe der ganzen Welt an das göttliche Herz Jesu.

In den kirchlichen Dokumenten tritt nun klar hervor, daß der Gegenstand dieser Andacht das Herz Jesu ist in dem dargelegten erweiterten und höheren Sinne, also das leibliche Herz in Verbindung mit dem gesamten gottmenschlichen Innenleben, dessen Organ und Träger es ist: ut est amorc hominum plenissimum, wie es in der Bittschrift der polnischen Bischöfe 1765 heißt; sacratissimum cor caritatis igne flagrans, wie Pius IX sich in dem Seligsprechungsdekrete der heiligen Margaretha 1864 ausdrückt; caritas Christi patientis . . sub sanctissimi cordis symbolo, wie in der sechsten Lektion des Festoffiziums zu lesen ist. Dieselbe Bedeutung wohnt den Worten inne, die Jesus an Margaretha richtete: Vides cor illud, tanto hominum amore succensum, sowie der Verheißung, die er ihr gab, daß sich sein Herz über alle seine Verehrer in Freigebigkeit erweitern werde. Das kann von dem leiblichen Herzen im engeren Wortsinne nicht gesagt sein, sondern verweist uns deutlich auf den weiteren Begriff des Herzens. Besonders klar geschieht dies durch die Herz Jesu-Litanei, in der von dem einen Herzen, dem Gegenstande der kirchlichen Andacht, leibliche und geistige Eigenschaften und Tätigkeiten ausgesagt werden.

Wenn das leibliche Herz Jesu zugleich ein Symbol genannt wird, so ist dies damit auf beste vereinbar. Denn nach allgemeiner Anschauung der Menschen bietet sich das leibliche Herz als das natürliche Symbol des Innenlebens und besonders der Liebe dar. Demgemäß hat Jesus sein leibliches Herz in den Erscheinungen vor der h. Margaretha als Symbol seiner Liebe gezeigt, und so wird es uns in den Herz Jesu-Bildern vor Augen gestellt. Aber das leibliche Herz und das gottmenschliche Innenleben Jesu sind nicht zwei, sondern zusammen der eine adäquate Gegenstand der Andacht. Gewiß kann man das Herz verehren, ohne des inneren Lebens Jesu besonders zu gedenken, oder man kann dem letzteren seine Andacht zuwenden, ohne es mit dem Herzen Jesu in Beziehung zu setzen. Aber in beiden Fällen wäre es nicht die Herz Jesu-Andacht, die die Kirche unter diesem Namen übt.

Daß es innerlich tief begründet ist, diese Andacht zu pflegen, erhellt schon aus dem Gesagten. Das leibliche Herz ist das vorzüglichste Organ der Menschheit Jesu, die Quelle seines zu unserer Erlösung vergossenen Blutes. Nach seinem Tode wurde es von der Lanze durchbohrt, und Blut und Wasser, die Sinnbilder der Eucharistie und Taufe, flossen aus ihm hervor. Namentlich wird uns aber, wie wir gesehen haben, mit dem

leiblichen Herzen das ganze Innenleben Jesu, der ganze Schatz seiner unvergleichlichen Tugenden, besonders seine grenzenlose Liebe vor Augen geführt und zur Verehrung vorgestellt.

IV. Den Christusreliquien und -bildern gebührt die eigentliche Anbetung (adoratio latriae), jedoch nicht die absolute, sondern die relative. Sententia probabilior.

Als Reliquien Christi bezeichnet man Teile seiner heiligsten Menschheit, die aus der hypostatischen Union entlassen sind, wie etwaige Überreste seines kostbaren Blutes an den Leidenswerkzeugen, ferner das h. Kreuz und die anderen Leidenswerkzeuge, die seinen Leib berührt haben und mit seinem Blute besprengt gewesen sind, und seine Gewandung. Die Frage der Echtheit solcher Reliquien kann hier außer Betracht bleiben. Es gilt die Art der Verehrung zu bestimmen, die echten Reliquien Christi zu erweisen wäre. Bezüglich der Blutsreliquien gibt der h. Thomas 3 qu. 54 a. 2 ad 3 ein der Echtheit wenig günstiges Urteil ab.

Das kirchliche Lehramt hat sich darauf beschränkt, die Verehrungswürdigkeit der Bilder Christi, Marias, der Engel und Heiligen und die der Reliquien der Heiligen festzustellen (Nicaenum II 787, Denz. 302 ff., und Trid. S. 25, Denz. 984 ff.). Es ist gut und nützlich, diese Gegenstände zu verehren, da die ihnen erwiesene Ehre auf die Person zurückgeht, die sie zur Darstellung bringen bzw. deren Bestandteile sie gewesen sind. — Wenn das zweite nicänische Konzil bemerkt, daß die wahre latreutische Anbetung nicht den h. Bildern, sondern nur der göttlichen Natur zukomme, so hat es hierbei nach dem Zusammenhange nur den cultus absolutus im Auge.

1. Die Christusbilder.

Wir unterscheiden mit dem h. Thomas 3 qu. 25 a. 3 das Bild als Sache an sich und das Bild als Darstellung eines anderen. Als Sache an sich kann es aus mehr oder minder kostbarem Stoffe hergestellt sein und einen größeren oder geringeren Kunstwert haben; aber in dieser Hinsicht gebührt ihm kein Kult, da dieser nur einem Vernunftwesen zu erweisen ist. Das Bild ist also nur als Bild, weil und insofern es etwas abbildet, zu verehren. Die Verehrung eines Bildes ist aber (nach einem Grundsatze des Aristoteles) dieselbe wie die Verehrung des Abgebildeten. Folglich gebührt den Bildern Christi dieselbe Ehre wie Christus selbst, die wahre latreutische Anbetung. Nur besteht der wesentliche Unterschied, daß Christus absolut, die Bilder nur relativ anzubeten sind; denn letztere haben den Vorzug, der sie anbetungswürdig macht, nicht in sich selbst, sie sind nur um Christi willen, nur weil sie ihn darstellen, anzubeten. Auf ihn allein fällt alle Ehre zurück, die dem Bilde zuteil wird. Andernfalls würde dem letzteren geradezu eine götzendienerische Verehrung erwiesen.

Bellarmin und andere Theologen treten in der Bestimmung der den Christusbildern zu erweisenden Ehre dem h. Thomas entgegen. Ein Bild sei als ein leb- und vernunftloses Ding keiner eigentlichen Verehrung fähig, sein Kult sei unvergleichlich geringer und verhalte sich zu dem der abgebildeten Person wie das Unvollkommene zu dem in derselben Art Vollkommenen. — Allein von welcher Art soll dann diese angebliche geringere Verehrung sein? Ein absoluter Kult kann sie nicht sein, da ein Bild eines solchen Kultes überhaupt nicht fähig ist. Aber auch relativ ist sie nicht, weil bei dem relativen Kulte eines Bildes der Grund für die Verehrung ausschließlich in der abgebildeten Person liegt, die Person Christi aber die wahre und eigentliche Anbetung verdient. Deswegen bleibt nichts anderes übrig, als daß den Bildern Christi dieselbe Anbetung wie Christus selbst zu erweisen ist, nur mit dem Unterschiede, daß die des Bildes auf die Person hinübergreift, also relativ ist, während die Person in sich d. i. absolut angebetet wird.

Die besondere kirchliche Weihe, die bisweilen einem Bilde zuteil wird, begründet nicht, wie wohl behauptet worden ist, eine neue Art der Ehrwürdigkeit, sondern bewirkt nur, daß dieses Bild nunmehr durch die Kirche für den Kult bestimmt ist und nicht in profaner Weise zur Besichtigung oder zum Kaufe ausgestellt werden soll.

2. Die Christusreliquien.

Das h. Kreuz, das Werkzeug des Leidens Christi, ist des Kultes würdig, weil es durch seine Gestalt an ihn erinnert, der mit ausgespannten Armen an dem Kreuze hing, und weil es seine Glieder berührt hat und mit seinem Blute benetzt worden ist. Ihm gebührt die eigentliche, wenngleich relative Anbetung: Adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriae. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum crucifixum (3 qu. 25 a. 4). — Nachbildungen des echten Kreuzes gelten als Bilder Christi, so daß die hierfür gegebenen Regeln auf sie anzuwenden sind (ib.).

Die Verehrung der übrigen Leidenswerkzeuge sowie der Windeln und Gewandung Christi beruht wie die des Kreuzes auf der unmittelbaren Berührung seines h. Leibes. Sie ist daher eigentliche, jedoch relative Anbetung. Weil diese Reliquien aber nicht wie das Kreuz zugleich Bilder und Zeichen Christi sind, so sind ihre Abbildungen nicht Gegenstand der Anbetung (ib. ad 3).

Bartmann I[3] 365 ff.; Billot th. 36. 37; Billuart diss. 23; Franzelin th. 45; Heinrich-Gutberlet VII 656 ff.; Janssens IV 781 ff.; V 813 ff.; Petavius l. XV; Pohle II[6] 155 ff.; Salmantic. disp. 35. 38; Scheeben III 51 ff.; Stentrup th. 43—45; Thomassinus l. XI et XII; J. V. Bainvel, La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus. 3. Aufl. Paris 1911; J. Bucceroni, Commentarii de ss. Corde Iesu etc. 4. Aufl. Rom 1896; J. Jungmann, Die Andacht zum h. Herzen Jesu und die Bedenken gegen dieselbe. 2. Aufl. Freiburg 1885; F. Lempl, Das Herz Jesu. Brixen 1909; L. Leroy, De ss. Corde Iesu eiusque cultu. Lüttich 1882;

H. E. Manning, Die Andacht zum h. Herzen Jesu, ihre Bedeutung und dogmatische Grundlage. Köln 1875; N. Nilles, De rationibus festorum ss. Cordis Iesu et purissimi Cordis Mariae. 2 Bde. 5. Aufl. Innsbruck 1895; H. J. Nix, Cultus ss. Cordis Iesu. 3. Aufl. Freiburg 1905 (deutsch 1908); Idem, De cultu ss. Cordis Iesu notiones quaedam theologicae. 2. Aufl. Augsburg 1886; H. Noldin, Die Andacht zum h. Herzen Jesu. 10. Aufl. Innsbruck 1914; P. J. M. Pörtzchen, Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane. 3. Aufl. Trier 1904; C. Richstätter, Die Herz Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. 2 Bde. Paderborn 1919; J. B. Terrien, La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus. Nouv. édit. Paris 1902.

6. Kapitel.

Die übernatürlichen erschaffenen Vorzüge Christi.

§ 25.

Allgemeine Grundsätze.

Um zu erkennen, ob und in welchem Grade die Menschheit des Herrn mit übernatürlichen erschaffenen Vorzügen bereichert worden ist, stehen uns verschiedene Mittel zu Gebote.

1. Die ausdrücklichen Angaben der Hl. Schrift und Tradition über einzelne dieser Vorzüge. Diese sind vor allem maßgebend.

2. Allgemeine Grundsätze in Schrift und Tradition, die die größte Vollendung der Ausstattung Christi bezeugen. So heißt es Joh. 1, 14 von dem menschgewordenen Logos: Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. V. 16: Et de plenitudine eius nos omnes accepimus. Ferner Kol. 1, 18 f.: Ut sit (Christus) in omnibus ipse primatum tenens; quia in ipso complacuit, omnem plenitudinem inhabitare. 2, 3: In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. 2, 9: In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, et estis in illo repleti, qui est caput omnis principatus et potestatis. Die Väter schreiben auf Grund dieser Texte der Menschheit Christi die Fülle der Gnade, Wahrheit und Macht zu und lehren eine Vergöttlichung oder Vergottung (θείωσις, θέωσις, deificatio) seiner menschlichen Natur. So Gregor von Nazianz Ep. 101, 4: „Gott ist Mensch geworden und der Mensch Gott geworden (θεωθείς) oder wie man es sonst nennen mag." Anderswo (Orat. 30, 12) spricht Gregor von der Vergottung des ganzen menschlichen Wollens Christi (θεωθὲν ὅλον). Ähnlich Cyrill von Alex. Ep. 17 (Migne P. gr. 77, 113 D); 45 (236 BC); Apol. c. Theod. 11 (76, 448 B) usw.

3. Daneben bietet uns das Dogma von der hypostatischen Union ein allgemeines Prinzip, um sichere Schlüsse hinsichtlich der übernatürlichen Ausstattung Christi zu ziehen.

H. Schell († 1906) hat letzteres bestritten und die positive Offenbarung als das einzige Mittel bezeichnet, um mit Sicherheit zu bestimmen, „in welchem Maße und in welcher Weise die göttliche Natur ihre beseligende Lebensfülle in die menschliche überströmen ließ" (Kath. Dogmatik III 106 f.). Die Gottheit habe nämlich diese Gaben mit selbstmächtiger, zielbewußter Freiheit, nicht mit naturhafter Notwendigkeit verliehen. – Allein die Freiheit Gottes erscheint nicht im mindesten beeinträchtigt, wenn sich auch gewisse übernatürliche Vorzüge naturnotwendig aus der hypostatischen Union ergeben. Denn diese Vereinigung ist ja selbst eine Gabe, die Gott der Menschheit Christi aus vollkommenster Freiheit und Güte gewährt hat.

Daß die ganze übernatürliche Ausstattung Jesu naturnotwendig mit der hypostatischen Union gegeben sei, soll nicht behauptet werden. Zum großen Teil ist sie wohl nur deren moralisch notwendige Folge. Aber das hindert uns nicht, diese Vereinigung als ein Erkenntnismittel zu benutzen, das uns über eine höchst vollkommene übernatürliche Ausstattung Jesu im allgemeinen völlig sicher macht.

a) Die Würde der mit dem Sohne Gottes hypostatisch vereinigten Menschheit kann nicht höher sein: Praedestinata est ista naturae humanae tanta et tam celsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius non haberet (Augustinus De praedest. 15, 31). Die göttliche Person ist Inhaberin dieser Menschheit und somit dieser Mensch wahrer Gott. Also ist es nicht nur angemessen, sondern geradezu moralisch notwendig, daß die menschliche Natur Christi mit aller Vollkommenheit erfüllt sei, die zu besitzen ein Geschöpf fähig ist und die durch den irdischen Erlöserberuf Christi nicht ausgeschlossen wird.

b) Die Liebe Gottes zu seiner Menschheit ist die allergrößte, und sein Reichtum, seine Macht, seine Güte sind unbegrenzt. Dies läßt den sicheren Schluß zu, daß er diese Menschheit so viel als möglich sich ebenbürtig gemacht, ihr also eine göttliche Ausstattung gegeben hat.

c) Zudem soll diese heiligste Menschennatur Quelle und Vorbild aller übernatürlichen Begnadigung sein, die der gesamten Menschheit zufließen soll. Darum muß das Übernatürliche in ihr in der vollendetsten Art, über die Vollkommenheiten aller anderen Geschöpfe hinaus, verwirklicht sein.

Wir behandeln, wie der h. Thomas 3 qu. 7—13, zuerst die Gnade, dann das Wissen, endlich die Macht Christi. Der Darstellung der Gnade Christi soll die Lehre von der Sündenlosigkeit als der negativen Seite der Heiligkeit Christi vorausgeschickt werden.

Gloßner II 108; Heinrich-Gutberlet VII 689 ff.; Kleutgen III 213 ff.; Petavius l. X, 1; Scheeben III 157 ff.

§ 26.

Die Sündenlosigkeit Christi.

I. Christus war von der Erbsünde und von jeder Tatsünde frei. De fide. Nach dem Ephesinum (Denz. 122) ist Christus ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν, er brachte deswegen das Opfer seiner selbst nicht für sich dar. Das Chalcedonense (Denz. 148) nennt ihn κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας. Nach dem Florentinum (Denz. 711) ist er sine peccato conceptus, natus et mortuus.

1. Die Hl. Schrift bezeugt Luk. 1, 35, daß Christus durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes von der Jungfrau empfangen in Heiligkeit geboren ist. Er war also von der Erbsünde frei, weil sich diese nur durch die natürliche menschliche Zeugung vererbt. Sein Bewußtsein vollkommener Sündenlosigkeit äußert sich Joh. 8, 29: Ego quae placita sunt ei, facio semper. 8, 46: Quis ex vobis arguet me de peccato? 14, 30: Venit enim princeps mundi huius, et in me non habet quidquam. Sein ganzes Leben trägt das Gepräge vollendeter Freiheit von jeder Sünde, und auch die Apostel legen feierlich Zeugnis davon ab. 1 Joh. 3, 5: Peccatum in eo non est. 1 Petr. 1, 19: Agnus immaculatus Christus et incontaminatus. 2, 22: Peccatum non fecit nec inventus est dolus in ore eius. 2 Kor. 5, 21; Hebr. 4, 15; 7, 26.

Wenn Jesus spricht: Quid me dicis bonum? Nemo bonus nisi unus Deus (Mark. 10, 18), so stellt er nur scheinbar seine makellose sittliche Reinheit in Abrede. In Wirklichkeit betreffen diese Worte seine Sündenlosigkeit in keiner Weise, sondern die Frage des Jünglings nach dem Guten, das er zu tun habe, beantwortet Jesus mit dem Hinweise auf Gott und den göttlichen Willen, die höchste Norm der Sittlichkeit. Vgl. Bd. I[5] 243.

2. Den Vätern steht unser Dogma unbezweifelt fest. So lehrt Tertullian De carne Christi 16 die Freiheit Christi von der Erbsünde, und De anima 41 schreibt er allgemein: Solus Deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus. Häufig kehrt die Berufung auf Hebr. 4, 15 wieder: „Er ist uns in allem gleich geworden außer der Sünde" (Hippolytus C. Noët. 17; Athanasius (?) C. Apoll. II, 5; Gregor von Nazianz Orat. 30, 21; 38, 13 usw.). Origenes In Ioh. comm. 28, 18, 160 hebt hervor, daß gerade die vollkommene Sündenlosigkeit Christus befähigte, die Sünde der Welt zu tilgen. Ähnlich Chrysostomus In 1 Cor. hom. 38, 2 usw.

3. Innerer Grund. – Christus hat sich den Schwächen unserer Natur unterzogen, um für uns Genugtuung zu leisten, die Wahrheit seiner Menschwerdung zu bestätigen und uns ein Beispiel zu

geben. Die Sünde aber wäre der Erreichung dieser Zwecke nur hinderlich gewesen, auch der des zweiten, da die Sünde nicht zu der menschlichen Natur, wie Gott sie erschaffen hat, gehört, sondern ihr widerspricht (3 qu. 15 a. 1). Von der Erbsünde war Christus schon deswegen frei, weil sie durch fleischliche Zeugung fortgepflanzt wird, Christus aber wunderbar von der Jungfrau empfangen ist.

II. Christus war frei von der unordentlichen Begierlichkeit, die auch „Sünde" im weiteren Sinne und „Zunder der Sünde" (fomes peccati) genannt wird. De fide bezüglich der aktuellen Begierlichkeit, da das fünfte allgemeine Konzil (Denz. 224) der Behauptung Theodors von Mopsuestia entgegengetreten ist, Christus sei „von Leidenschaften der Seele und von den Begierden des Fleisches belästigt worden". Sententia communis bezüglich der habituellen Begierlichkeit.

1. Die Väter lehren diese Wahrheit, ohne genau zwischen dem Akte und dem Habitus der Begierlichkeit zu unterscheiden. Basilius Ep. 261, 3: „Es ist klar, daß der Herr die natürlichen Affekte zugelassen hat, um die wahre und nicht bloß scheinbare Menschwerdung zu bekräftigen; aber die aus der Sünde herrührenden Affekte, die die Reinheit unseres Lebens beschmutzen, die hat er als der fleckenlosen Gottheit unwürdig zurückgewiesen." Augustinus Opus imp. c. Iul. IV, 47: „Wer immer glaubt, das Fleisch Christi habe wider den Geist begehrt, sei Anathema." Cyrill von Alex. In Luc. 2, 8 (Migne P. gr. 72, 492 A): „Der Gott Logos kannte nicht die unserem Körper anhaftende Makel, nicht die Regung und Hinneigung, die uns zu dem Unerlaubten hinzieht." De recta fide ad Theodos. 21: „Er bediente sich seiner Seele wie eines Werkzeuges zu den menschlichen und unschuldigen Affekten (*ἀνυπαίτια πάθη*)."

2. Innerer Grund. — Da die unordentliche Begierlichkeit eine Folge der Erbsünde ist, so war Christus, wie er der Erbsünde nicht unterlag, auch von ihrer Folge rechtlich frei. Zwar hat er andere Folgen der Sünde Adams freiwillig übernommen, aber sich der Begierlichkeit zu unterziehen, lag nicht der mindeste Grund vor. Sie hätte das Erlösungswerk nicht gefördert, sondern eher gehindert. Zudem wird der fomes peccati in einem Menschen um so schwächer, je stärker dessen Tugend wird. Da aber Christus die Gnade und Tugend in ihrer ganzen Fülle besaß, so hatte die unordentliche Begierlichkeit in ihm keinen Raum (3 qu. 15 a. 2).

Darum entstanden auch die Versuchungen Christi nicht in seinem Innern, sondern wurden von außen, durch den Teufel bewirkt, und es kam ihnen in Christus nicht wie in den erbsündlichen Menschen eine Neigung zum Bösen entgegen (3 qu. 41 a. 1 ad 3; In Hebr. 2 lect. 4; 4 lect. 3).

III. Christus war der Sünde ganz und gar unfähig (impeccabilis). De fide. Das fünfte allgemeine Konzil verdammte die Lehre Theodors von Mopsuestia, daß Christus erst nach der Auferstehung der Sünde gänzlich unfähig geworden sei (Denz. 224). Diese Sündenunfähigkeit bestand also schon vor der Auferstehung, und der natürliche Sinn dieser Lehre ist, daß Christus während seins ganzen irdischen Lebens der Möglichkeit zu sündigen überhoben war.

1. Für diese Lehre treten die Väter ein, wie wenn Origenes De princ. II, 6, 6 erklärt, die Seele Christi habe „durch die Einheit des Logos unablässig durchglüht die (sittliche) Unwandelbarkeit erlangt". Augustinus Enchir. 40 bestimmt die hypostatische Union als eine Gnade, die „keine Sünde zulassen kann". Vgl. De corr. et gr. 11, 30 u. ö. Nach anderen steht die Seele Christi so unter der Leitung des Logos, daß diesem für jede sittliche Unordnung in ihr die Verantwortung zufallen müßte. Er konnte unmöglich, sagt Ambrosius De inc. 7, 69, eine so gottwidrige Unordnung, wie die Sünde es ist, in der Seele zulassen. Ähnlich Epiphanius Ancor. 79.

2. Innere Gründe:

a) Wenn die Menschheit Christi sündigte, so wäre die göttliche Person das principium quod der sündhaften Tat. Zwar wirkt der Logos nicht unmittelbar, sondern durch die angenommene menschliche Natur (als principium quo) auf deren Akte ein, aber die göttliche Person macht sich als Inhaberin der menschlichen Natur alle Akte der Natur so zu eigen, daß sie wahrhaft Akte der göttlichen Person sind (actiones sunt suppositorum). Daß Gott sich aber eine Sünde zu eigen machen könnte, ist ganz und gar ausgeschlossen.

b) Dazu kommt die schon von den Vätern hervorgehobene wirksamste Beherrschung und Leitung des menschlichen Willens Christi durch seinen göttlichen Willen.

c) Endlich hebt auch die unmittelbare selige Anschauung Gottes, mit der die Seele Christi vom ersten Augenblicke an begnadigt war (§ 29), die Möglichkeit der Sünde gänzlich auf.

Während mit Ausnahme von Günther, der der Seele Christi die Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen, zuschrieb (vgl. Denz. 1655), die katholischen Theologen einmütig die Sündenunfähigkeit Christi als Tatsache anerkennen, besteht über den Grund dieser seiner Eigenschaft eine Verschiedenheit der Meinungen. Die älteren Skotisten und einzelne andere Theologen, wie Molina und Vasquez, finden den nächsten Grund nur in der visio beatifica der Seele Christi. Die hypostatische Union gebe bloß in entfernterer Weise den Grund ab, insofern um ihretwillen die Seele Christi im irdischen Leben den Vorzug der seligen Gottesanschauung besaß.

Die große Mehrheit der Theologen vertritt hingegen die Ansicht, daß die Sündenunfähigkeit Christi unmittelbar in der hypostatischen Union gründet. Christus war vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit der Möglichkeit zu sündigen vollständig entrückt. Hierfür sprechen sowohl die Zeugnisse der Väter als auch die unter a) und b) angeführten inneren Gründe. Dies ist auch die offen bekundete Meinung des h. Thomas In Sent. 3 d. 12 qu. 2 a. 1: Anima eius et corpus fuerunt quasi organum deitatis, secundum quod deitas regebat animam et anima corpus. Unde non poterat peccatum attingere ad eius animam, sicut nec Deus potest peccare.

Es könnte nun scheinen, daß die Unmöglichkeit zu sündigen die sittliche Freiheit Christi beeinträchtigt und seine Fähigkeit, durch sein Leiden und Sterben uns das Heil zu verdienen, aufgehoben habe. Er selbst sagt mit Bezug auf die Hingabe seines Lebens Joh. 10, 18: Hoc mandatum accepi a Patre meo (vgl. 14, 31; 15, 10). Ein göttliches Gebot zu übertreten war ihm aber absolut unmöglich. Wie konnte also die Erleidung des Todes, den er erleiden mußte, sittlich frei und verdienstlich sein?

1. Viele Theologen sind in der Tat der Meinung, der Gottmensch hätte einem eigentlichen Gebote des Vaters gegenüber die zu verdienstlichem Handeln nötige Freiheit nicht besessen.

a) Zum Teil deuten sie das mandatum des Vaters als ein Gebot im weiteren Sinne, nämlich (im Anschluß an Joh. 8, 29: Ego quae placita sunt ei, facio semper) als ein bloßes beneplacitum Dei d. i. als die Bezeichnung eines Erlösungsmodus, der Gott wohlgefällig sei, ohne der einzige ihm wohlgefällige und ohne von ihm befohlen zu sein. Christus hatte also die freie Wahl zwischen verschiedenen Gott wohlgefälligen Weisen der Erlösung, und indem er eine von ihnen übernahm, erfüllte er ein „Gebot" des Vaters. – Allein diese Annahme erregt Bedenken nicht nur durch die Abschwächung der Schriftworte von dem „Gebote" des Vaters und von dem „Gehorsam" Christi (Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8 f.), sondern auch durch die ungebührliche Einschränkung der Freiheit und der Verdienste Christi. Denn wenn seine Freiheit und seine Fähigkeit zu verdienen gegenüber einem eigentlichen Gebote Gottes aufhört, so ist Christus in der Erfüllung aller naturrechtlichen Gebote unfrei gewesen und hat nichts durch sie verdient. Und welchen Sinn hätte überhaupt ein Gebot für einen unfreien Willen?

b) Andere geben zu, das mandatum sei ein eigentliches Gebot. Sie meinen jedoch, dieser Befehl sei erst erfolgt, nachdem der Vater die Zustimmung Christi vorausgesehen habe; oder er sei nur bedingt erteilt worden, so daß Christus dessen Zurücknahme oder eine Dispens hätte erlangen können. – Aber kann noch von einem eigentlichen Gehorsam Christi die Rede sein, wenn der Befehl von seiner vorherigen Zustimmung abhängig oder die Erlangung einer Dispens ganz in sein Belieben gestellt war? Und wird nicht bei dieser Auslegung der Ratschluß unserer Erlösung allzusehr dem menschlichen Willen Christi überlassen?

c) Wieder andere erblicken in dem mandatum ein eigentliches Gebot für Christus, den Tod für uns zu erleiden, dieses Gebot habe ihm aber hinsichtlich der näheren Umstände des Todes (Zeit, Dauer der Qual, Grad der inneren Bereitwilligkeit usw.) die freie Wahl gelassen. Da also die Wahl der Umstände frei und verdienstlich sei, so auch

die Übernahme des Todes selbst, da die Umstände mit ihm in der Ausführung ein unteilbares Ganzes bilden. – Aber nach dieser Auslegung war Christus zwar in der Wahl der Umstände frei und wählte somit frei den von diesen Umständen umgebenen Tod, nicht aber den Tod schlechthin; vielmehr war er durch das mandatum der Möglichkeit beraubt, sich dem Tode zu entziehen. Und so verdiente er nicht durch den Tod schlechthin, der ihm befohlen war, sondern nur durch die Umstände, die ihm nicht befohlen waren und bezüglich derer er keinen Gehorsam leistete. Das erscheint aber mit der Schriftlehre, wonach uns Christus durch seinen Gehorsam das Heil verdient hat, kaum noch vereinbar und entspricht jedenfalls nicht der allgemeinen christlichen Auffassung, die die Erlösung dem Tode Christi, nicht den Umständen des Todes zuschreibt.

2. Die weit größere Wahrscheinlichkeit empfiehlt uns, in dem mandatum Patris ein eigentliches Gebot zu erblicken, und zwar ein Gebot, das nicht von der Einwilligung Christi als seiner Bedingung abhing und wohl auch die Umstände des Todes zum Inhalte hatte.

a) Der Ausdruck mandatum kommt im Neuen Testamente nur in der Bedeutung eines eigentlichen Gebotes vor. Wenn Jesus daher von dem Gebote des Vaters spricht und der Apostel den Gehorsam Christi bis zum Tode am Kreuze preist, so darf man ohne dringenden Grund den Worten ihre eigentliche Bedeutung nicht nehmen. Diese Bedeutung wird noch bekräftigt durch Luk. 22, 22: Filius hominis, secundum quod definitum est, vadit (ad mortem). Ferner durch Apg. 4, 27 f., wonach die Feinde Jesu an ihm zur Ausführung gebracht haben, „was die Hand und der Ratschluß des Vaters vorausbestimmt hatten". Hebr. 10, 5 ff.: Ingrediens mundum dicit: . . Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam.

b) Die obigen Erklärungsversuche gehen von der Annahme aus, daß der sündenunfähige Christus einem eigentlichen Gebote des Vaters gegenüber keine Freiheit mehr gehabt hätte. Dies ist aber nicht die Anschauung der großen Lehrer Augustinus und Thomas. Augustinus sagt z. B. De praed. sanct. 15, 30 über Christus: Aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat? Es ist eine oft wiederholte Lehre des h. Augustinus, daß der Wille um so freier ist, je mehr er über die Möglichkeit des Sündigens hinaus erhoben, je reiner und stärker die Liebe ist, mit der die Gnade ihn erfüllt. Die höchste Notwendigkeit, sich dem göttlichen Willen zu unterwerfen, bedeutet die größte Vollkommenheit der menschlichen Freiheit. Zur Sache schreibt Thomas In Sent. 3 d. 18 qu. 1 a. 2 ad 5: Liberum arbitrium Christi . . . si etiam esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest, tamen ex hoc non amittit libertatem aut rationem laudis sive meriti, quia in illud non coacte, sed sponte tendit; et ita est actus sui dominus.

c) Christus erfüllte in seinem Todesleiden ein eigentliches Gebot des Vaters, er leistete Gehorsam, den er nicht versagen konnte, und dennoch litt und starb er mit völlig freiem Willen. Die Erklärung hierfür liegt darin, daß der Vater, der von Ewigkeit das Gebot festsetzte, in der Zeit innerlich und wirksam den menschlichen Willen Christi zu der bereitwilligsten Übernahme des Leidens und Todes bewegt hat. Inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem (3 qu. 47 a. 3). Christus secundum quod Deus tradidit semetipsum in mortem eadem vo-

luntate et actione, qua et Pater tradidit eum; sed inquantum homo tradidit seipsum voluntate a Patre inspirata (ib. ad 2). Es liegt in der Natur der Sache, daß das göttliche Gebot in dem geschaffenen Willen die Freiheit, das Befohlene zu tun, voraussetzt, und das Gebot verändert den Willen innerlich nicht; wie er vorher frei war, so bleibt er es (3 qu. 47 a. 2 ad 2). Zweifellos war der menschliche Wille Christi an sich, abgesehen von dem Gebote zu sterben, frei den Tod zu erleiden oder nicht, und diese Freiheit wurde durch das Gebot nicht aufgehoben. Zwar konnte Christus den Tod nicht verweigern, insofern er ihm vom Vater befohlen wurde (in sensu composito), aber es genügt, daß er den Tod an sich (in sensu diviso) verweigern konnte. Das Gebot des Vaters nötigte ihn nicht innerlich, das Sterben zu wählen, es beließ ihm die Freiheit und damit die Möglichkeit des Verdienstes, wie Thomas In Sent. 3 d. 20 a. 5 sol. 1 ad 2 zu verstehen gibt: Christus non fuit debitor mortis ex necessitate, sed ex caritate ad Deum, qua eius voluntatem implere voluit . .; et hoc debitum non diminuit aliquid de gratitudine actus. Zwar machte es die in der hypostatischen Union sowie in der Gnadenfülle und Glorie der Seele Christi begründete Unmöglichkeit zu sündigen unfehlbar sicher, daß er dem väterlichen Gebote entsprach und im Gehorsam den Tod wählte. Aber diese Sicherheit und Notwendigkeit (necessitas infallibilitatis) darf nicht mit einer Nötigung des Willens verwechselt werden. Der Gnadeneinfluß „bewirkte, daß der menschliche Wille Christi mit voller Freiheit, aber mit unfehlbarer Sicherheit sich stets für das Gute entschied und sich selbst immer nur für das determinierte, was mit dem göttlichen Willen im vollsten Einklange war" (Dörholt 151).

Billot th. 28 f.; Billuart diss. 15 a. 1—3; Franzelin th. 43; Gonet disp. 20; Gotti qu. 5 dub. 9; Janssens IV 522 ff. 667 ff.; V 721 ff.; Joh. a. S. Thoma disp. 16 et 17 a. 4; Kleutgen III 299 ff.; Pesch IV² 150ff.; Pohle II⁶ 114 ff.; Salmant. disp. 27 dub. 4—6; Scheeben III 186 ff.; L. Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi. München 1883; M. de Baets, De libera Christi oboedientia. Löwen 1905; B. Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi. Paderborn 1891, 140 ff.; K. Hennemann, Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit. Würzburg 1898; P. Ketter, Die Versuchung Jesu. Münster 1918.

§ 27.

Die Gnade Christi.

Nach der Darlegung der Lehre von der communicatio idiomatum (§ 21) bedarf es keines Beweises mehr, daß die göttliche Heiligkeit des Sohnes Gottes wie jedes andere göttliche Attribut ratione suppositi auch die Heiligkeit des Menschen Christus ist. Wir handeln jetzt von der Heiligkeit seiner menschlichen Natur. Bloße Geschöpfe empfangen die übernatürliche Heiligkeit durch die Eingießung geschaffener Gnade. Es fragt sich nun, ob auch Christi Menschheit nur durch geschaffene Gnade geheiligt worden ist, oder ob sie unabhängig von dieser Gnade heilig ist, so daß sie selbst dann heilig wäre, wenn ihr die geschaffene heiligmachende Gnade fehlte. Die Mehrzahl der Theologen spricht sich dafür aus, daß die ungeschaffene gratia unionis (§ 18) unmittelbar durch sich die menschliche Natur Christi förmlich und zwar substantiell heilig macht. Nur ein Teil der Skotisten nebst einigen anderen Theologen ist der Ansicht, die Unionsgnade als solche übe keinen heiligenden Einfluß auf die Menschheit des Herrn aus.

I. Die Gnade der hypostatischen Union verleiht der Menschheit Christi unmittelbar durch sich eine substantielle und unendliche Heiligkeit. Sententia communior.

1. Die Hl. Schrift gibt bloß eine Andeutung unseres Satzes, wenn es Luk. 1, 35 heißt: Quod enim nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. Hiernach scheint nämlich die Gottheit des Sohnes der Jungfrau der Grund zu sein, weswegen die aus Maria genommene menschliche Natur wesenhaft heilig ist.

2. Die Lehre der Väter bietet größere Sicherheit. Namentlich pflegen sie die Worte des messianischen Psalmes 44, 8: Unxit te, Deus, Deus tuus oleo laetitiae sowie den Namen Christus d. i. der Gesalbte in diesem Sinne auszulegen. In der hypostatischen Union hat eine Salbung d. i. eine Heiligung (vgl. 2 Kor. 1, 21 f.) der Menschheit mit der Gottheit stattgefunden, wie z. B. Gregor von Nazianz schreibt Orat. 30, 21: „Er heißt Christus wegen der Gottheit; denn diese ist die Salbung seiner Menschheit und sie heiligt sie, nicht durch eine Kraftäußerung wie bei anderen Gesalbten, sondern durch die Gegenwart des ganzen Salbenden"; oder Orat. 45, 13: „Er ist vollkommen nicht bloß um seiner Gottheit willen, die durch nichts an Vollkommenheit zu übertreffen ist, sondern auch wegen der angenommenen Menschheit, die mit der Gottheit gesalbt und dem Salbenden gleich, ja ich sage getrost δμόθεος geworden ist." Vgl. Athanasius C. Arian. IV, 36; Cyrill von Alex. In Ioh. IV, 2 (Migne P. gr. 73, 577 B); ib. XI, 9 (74, 537 C); In Hebr. fragm. (74, 1006 D); Johannes von Damaskus De fide orth. III, 3. Unter den Lateinern sei Augustinus In Ioh. tract. 108, 5 als Zeuge genannt: In quo (sc. Verbo) et ipse Filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando Verbum factum est caro. Tunc ergo sanctificavit se in se, hoc est hominem se in Verbo se, quia unus Christus Verbum et homo, sanctificans hominem in Verbo. Vgl. De Trin. XV, 26, 46.

3. Ratio theologica. – Nach Thomas Comp. theol. 222 ist die größere oder geringere Gottesnähe in der Verbindung mit Gott maßgebend für die Teilnahme an der göttlichen Güte (vgl. 3 qu. 7 a. 13). Die geschaffene Gnade verbindet uns mit Gott durch den Affekt der Liebe und durch die Einwohnung Gottes in uns. Es gibt aber eine andere Verbindung des Menschen mit Gott durch die Einheit der Person, die vollkommenste, die sich denken läßt. Haec est hominis Christi gratia singularis, quod est Deo unitus in unitate personae, . . et gratissimum Deo facit. Also Thomas betrachtet die gratia unionis als ein Prinzip der

Heiligung, das unmittelbar durch sich diese Wirkung hervorbringt. — Zudem bedeutet die natürliche Gottessohnschaft die allerhöchste Heiligkeit. Christus ist aber auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes durch die hypostatische Union. Daher macht diese selbst unmittelbar ihn im höchsten Grade heilig.

Es ist eine substantielle Heiligkeit, weil sie unmittelbar von dem göttlichen Worte herrührt, das die wesenhafte Heiligkeit selbst und substantiell mit der menschlichen Natur vereinigt ist. Und eine unendliche Heiligkeit ist sie, da sie ebensowenig größer werden kann, wie die Verbindung der Menschheit Christi mit dem Allerheiligsten an Innigkeit zuzunehmen vermag (sanctitas non simpliciter infinita, sed infinita in genere sanctitatis participatae).

Auch der Leib des Herrn nimmt, da er mit der Person des Wortes unmittelbar vereinigt ist (s. S. 208), an dieser Folge der hypostatischen Union teil. Auch er besitzt eine unendliche substantielle Heiligkeit. Die Väter heben diese Eigenschaft und die in ihr begründete heiligende und lebenspendende Kraft des Fleisches Christi gerne mit Rücksicht auf die h. Eucharistie hervor, z. B. Augustinus In Ioh. tract. 26, 13 ff.; 27, 5 ff.; Cyrill von Alex. In Ioh. VII et VIII fragm. (Migne P. gr. 74, 29 C); XI, 10 (549 B). Des letzteren elftes Anathema gegen Nestorius: „Wenn einer nicht bekennt, das Fleisch des Herrn sei lebendigmachend (*ζωοποιόν*), . . so sei er im Banne," wurde von dem Konzil zu Ephesus (Denz. 123) gutgeheißen. An sich hat das Fleisch keine Heiligungskraft, aber in die Personeinheit des Gottessohnes aufgenommen ist es zu einer Quelle des Lebens und der Heiligkeit geworden.

II. Die Seele Christi war mit der Fülle der geschaffenen habituellen Gnade ausgestattet. Diese umfaßt die heiligmachende Gnade, die eingegossenen Tugenden, soweit sie mit der Vollkommenheit Christi vereinbar sind, und die sieben Gaben des Hl. Geistes. Sententia communis.

1. Hl. Schrift. — Joh. 1, 14: Et vidimus . . . plenum gratiae. V. 16: Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. Nach Kol. 1, 18 f.; 2, 9 ff. ist Christus das Haupt der Kirche, seines mystischen Leibes, in ihm wohnt die ganze Fülle der Gnaden, die von ihm auf den Leib überströmen. Er ist von Gott mit dem Hl. Geiste gesalbt, Apg. 10, 38; vgl. Is. 61, 1; Luk. 4, 18. Der Hl. Geist wohnt in ihm mit seinen sieben Gaben, Is. 11, 2 f.: Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini. Vgl. Is. 42, 1; Joh. 1, 32 f.; Matth. 12, 18.

2. Tradition. — Die Väter erklären die in der Hl. Schrift (Apg. 10, 38) bezeugte Salbung Christi „mit dem Hl. Geiste" öfter als die Eingießung der Heiligkeit, die der Seele des Herrn durch den

Hl. Geist zuteil wird und von ihm auf die Seinen ausströmt. So Athanasius C. Arian. I, 46 f.; Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 52 f.; Augustinus De Trinit. XV, 26, 46.

3. Ratio theologica. — Es gebührt der Menschheit Christi, in jeder Hinsicht und im höchsten Grade heilig zu sein. Die hypostatische Union gibt ihr den Anspruch auf alle Gnaden, deren sie fähig ist, also auch auf die heiligmachende Gnade (mit ihrem Gefolge an übernatürlichen Tugenden und Gaben), durch die ein Mensch Gott wohlgefällig, heilig und gerecht, der göttlichen Natur teilhaftig und ein Erbe der ewigen Seligkeit ist. Und diese Ausstattung mußte in Christus in höchster Vollendung vorhanden sein, weil seine Seele mit dem Urquell aller Gnade in der allerinnigsten Verbindung steht und weil sich von ihr alle Gnade auf die Menschen ergießen soll (3 qu. 7 a. 1. 2. 5. 9).

Diese geschaffene akzidentelle Ausstattung wird durch die gratia unionis keineswegs überflüssig gemacht. Die Unionsgnade d. i. das persönliche Sein des Sohnes Gottes macht die menschliche Natur Christi zwar substantiell heilig, verleiht ihr aber nicht die einer ganz anderen Ordnung angehörende akzidentelle Heiligkeit. Insbesondere gibt sie nicht die Befähigung zu übernatürlichen Lebenstätigkeiten der Seele in Erkenntnis und Liebe. Deshalb müssen Gnaden, die diese Fähigkeit verleihen, nämlich die eingegossenen Tugenden, ergänzend hinzutreten. Diese aber setzen die heiligmachende Gnade als ihre Wurzel voraus. Vgl. 3 qu. 7 a. 1 et 2; In Sent. 3 d. 13 qu. 1 a. 1.

Die eingegossenen Tugenden besaß Christus nur insoweit, als sie mit seiner sonstigen Vollkommenheit vereinbar waren. Er war während seines ganzen irdischen Lebens im Genusse der unmittelbaren Anschauung Gottes und der aus ihr hervorquillenden höchsten Seligkeit (§ 28). Dieser Zustand (status comprehensoris) schließt aber die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung, der Reue, der Selbstbeherrschung (continentia) aus. Denn der Glaube hat die göttlichen Dinge, die man nicht sieht, zum Gegenstande, die Hoffnung ist auf die göttlichen Dinge gerichtet, die man noch nicht besitzt, die Reue ist die Verabscheuung selbstbegangener Sünden, die Selbstbeherrschung setzt unordentliche Begierden voraus (3 qu. 7 a. 3 et 4; 3 qu. 84 a. 7 ad 4). Höchstens von der Hoffnung Christi kann man in einem weiteren Sinne sprechen, nämlich im Sinne einfachen aktuellen Verlangens nach der Vollendung seiner irdischen Aufgabe, nach der Unsterblichkeit und Verklärung seines Leibes (vgl. 3 qu. 7 a. 4).

Unter den Gaben des Hl. Geistes (vgl. Denz. 83) bedeutet die „Furcht des Herrn" in Christus natürlich nicht die Furcht, durch die Sünde von Gott getrennt oder für die Sünde von ihm bestraft zu werden, sondern eine von dem Hl. Geiste bewirkte Ehrfurcht vor Gottes Erhabenheit (a. 6). Die Behauptung Abälards, Christus habe „den Geist der Furcht des Herrn" nicht besessen, wurde zu Sens 1140 verworfen (Denz. 378).

III. Die geschaffene Gnade Christi ist in gewisser Hinsicht unendlich, und sie war von Anfang an vollendet. Sententia communis.

1. Die geschaffene akzidentelle Gnade Christi ist allerdings ihrem Sein nach endlich. Aber in gewisser Hinsicht, nämlich in ratione gratiae creatae ist sie unendlich. Denn sie enthält alles, was zu dem Begriffe der erschaffenen Gnade gehören kann, und die Seele Christi ist nicht in bestimmtem Maße, sondern als allgemeines Prinzip der Begnadigung der Menschen ohne Maß mit Gnade erfüllt (a. 11).

2. Seine Gnade war von Anfang an vollendet. Denn das Ziel aller geschaffenen Gnade, die Vereinigung des vernünftigen Geschöpfes mit Gott, ist in ihm in der vollkommensten Weise von Anfang an erfüllt, und der status comprehensoris, in dem er sich schon im ersten Beginn seines menschlichen Daseins befand, schloß jeden Zuwachs an Gnade aus. Wenn es Luk. 2, 52 heißt: „Er nahm zu an Gnade", so beschränkte sich dieses Wachstum auf die Kundgebung der Gnade nach außen und die Erfüllung anderer mit Gnade (a. 12. Näheres zu Luk. 2, 52 s. S. 262). Die Irrlehre Theodors von Mopsuestia, Christus sei erst nach und nach besser geworden und allmählich zu seiner Heiligkeit gelangt, ist auf dem fünften allgemeinen Konzil verdammt worden (Denz. 224).

IV. Die geschaffene Gnadenausstattung Christi ist zugleich Gnade des Hauptes. Sententia communis.

Christus besitzt die Gnade in solcher Vollendung, daß sie nicht nur seine eigene Seele im höchsten Maße heiligt, sondern auch Gnade des Hauptes (gratia capitis) d. i. Prinzip der Heiligung aller Glieder seines mystischen Leibes ist. Die Gnade des Hauptes ist nicht eine zu seiner persönlichen Gnadenausstattung hinzukommende Gnade, sondern eben diese habituelle Gnade, die seine Seele heiligt, heißt gratia capitis, insofern sie von ihm als dem Haupte auf die Glieder seines mystischen Leibes d. i. der Kirche überströmt (3 qu. 8 a. 5).

Christus als Mensch ist als das Haupt der Kirche von Gott eingesetzt worden. Dies lehrt die Hl. Schrift Eph. 1, 22 f.: Et ipsum dedit caput supra omnem ecclesiam, quae est corpus ipsius. Vgl. Röm. 12, 4 f.; 1 Kor. 12, 12; Eph. 4, 15 f.; Kol. 1, 18. Die Väter lehren ebenso. Vgl. Irenäus Adv. haer. III, 16; Cyprian De unit. eccl. 23 u. ö.; Gregor von Nyssa In Cant. hom. 7. 8. 13 usw. (Migne P. gr. 44, 917. 949. 1048); Augustinus Enarr. in Ps. 139, 2; 142, 3; De agone christ. 20, 22.

Christus ist das Haupt der Kirche

1. durch seine überragende Würde und Gottesnähe,

2. durch seine Gnadenfülle, die alles enthält, was Gnade heißt,

3. durch seine Kraft, auf alle Glieder der Kirche Gnade zu ergießen (3 qu. 8 a. 1).

In einem weiteren Sinne ist Christus das Haupt aller Menschen (a. 3). Denn weil er „der Erlöser aller Menschen" (1 Tim. 4, 10) und „die Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt" (1 Joh. 2, 2) ist, so sind die Menschen insgesamt wenigstens der Potenz nach Glieder seines Leibes. Erst mit dem Tode hören die in der Ungnade Gottes Sterbenden auf, Glieder Christi zu sein.

Auch für die Engel ist Christus als Mensch das Haupt (a. 4). Kol. 2, 10: Qui est caput omnis principatus et potestatis. Sie gehören nämlich zu dem mystischen Leibe Christi, insofern sie dasselbe Ziel haben, das den menschlichen Gliedern der Kirche gesetzt ist, und Christus steht über ihnen und gewährt ihnen einen Anteil an seinem Gnadenreichtum. Da er jedoch die Menschwerdung und das Todesleiden nicht für die Engel auf sich genommen hat, so ist ihnen ihre Heilsgnade und die wesentliche Himmelsseligkeit wahrscheinlich nicht von ihm als dem Haupte zugeflossen. Sie würden auch ohne Christi Menschwerdung heilig und selig geworden sein. Nur eine akzidentelle Seligkeit ist deren Frucht für die Engel.

Bartmann I[3] 371 ff.; Billot th. 16. 17; Billuart diss. 8. 9; Gloßner II 119 ff.; Gonet disp. 11—14; Gotti, De gratia Christi qu. 1—3; Heinrich-Gutberlet VII 701 ff.; Janssens IV 335 ff. 635 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 8—10; Pesch IV[2] 141 ff.; Pohle II[6] 124 ff.; Salmant. disp. 12—16; v. Schaezler 164 ff. 186 ff. 359 ff.; Derſ., Natur und Übernatur. Mainz 1865, 388 ff.; Scheeben III 138 ff. 157 ff.; Stentrup th. 77—84; J. Derambure, La grâce sanctifiante est-elle dans le Christ l'unique principe de sanctification?: Revue August. 1910 I 657 ff.; Ph. Friedrich, Der Christusname. Köln 1905; St. Lisiecki, Die gratia capitis in Christus nach der Summa theologiae des Alexander von Hales: Jahrb. für Philos. u. spek. Theol. 27, 1913, 343 ff.

§ 28.

Das Wissen Christi.

A. Die Arten seines Wissens.

I. Außer der göttlichen Allwissenheit besitzt Christus menschliches Erkennen und Wissen. De fide.

Wie dem Gottmenschen das unendliche göttliche Erkennen nach seiner Gottheit zukommt, so das menschliche Erkennen und Wissen nach seiner Menschheit. Das Dogma lehrt gegen Apollinaris (S. 174 f.), daß Christus eine vernünftige menschliche Seele besitzt. Deren Kräfte können aber nicht brach liegen; denn die naturgemäße Betätigung der Kräfte gehört zu der Vollkommenheit der Seele (3 qu. 9 a. 1). Zudem lehrt das Dogma gegen die Monenergeten (S. 217), daß die Menschheit Christi ihre natürlichen Tätigkeiten ausübt. Vor allem sind damit die geistigen Tätigkeiten gemeint. — Vgl. außerdem Is. 11, 2; Joh. 1, 14; 18, 4 usw., wo unverkennbar von einem geschaffenen Wissen die Rede ist.

II. Der Seele Christi ist jede Art menschlichen Erkennens und Wissens zuzuschreiben, die seiner Würde angemessen und durch seinen Erlöserberuf nicht ausgeschlossen ist.

Die Theologie unterscheidet seit der Scholastik drei Arten menschlichen Erkennens. Die erste ist das natürliche menschliche Erkennen, das die Begriffe aus der sinnlichen Vorstellungswelt abstrahiert und weiter verarbeitet. Der Habitus, der aus dieser Tätigkeit erwächst, ist das erworbene Wissen (scientia acquisita).

Die zweite Art ist die Erkenntnis, die von Begriffen ausgeht, die der Seele dem Habitus nach eingegossen sind. Diese habituelle Ausstattung selbst heißt eingegossenes oder eingegebenes Wissen (scientia infusa sive indita). Ein solches Wissen ist dem Engel natürlich (vgl. S. 58 f.), dem Menschen übernatürlich. Die Betätigung dieser zweiten Erkenntnisart ist der der ersten entgegengesetzt; sie geht von dem Begriffe zu der Erfahrung, von innen nach außen, während die der ersten Erkenntnisart von der Erfahrung zu dem Begriffe, von außen nach innen geht.

Die dritte Art ist die unmittelbare Anschauung Gottes, jene übernatürliche Erkenntnis, in der die Seligen im Himmel Gott sehen wie er ist. Man nennt dieses Erkennen visio intuitiva sive beatifica und das in ihr gegebene Wissen scientia visionis beatificae oder scientia beata.

Alle drei Arten kamen der Seele Christi im Erdenleben zu, wie im einzelnen zu beweisen ist.

1. Die Seele Christi besaß von Anfang an die scientia visionis beatificae. Sententia certa. Nahezu alle Theologen seit Hugo von St. Viktor († 1141) treten dafür ein. Ausnahmen bildeten in neuerer Zeit Stattler, Hermes, Günther, Klee, Knittel, Schell u. a. Das kirchliche Lehramt betrachtet unseren Satz jedoch als eine feststehende Wahrheit. Das h. Offizium entschied 1918 hinsichtlich der gegenteiligen Behauptung: Tuto doceri non posse (Acta S. Sedis 1918, 282).

a) Die Hl. Schrift bietet dieser Lehre eine wenn auch nicht völlig sichere Stütze, indem sie Christus als Augenzeugen der göttlichen Dinge, die er uns lehrt, darstellt. Nach Joh. 1, 17 f. steht er als Zeuge göttlicher Dinge weit über Moses; denn er erzählt, was er selbst in Gott schaut: Deum nemo vidit unquam. Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Nach dem Zusammenhange ist es nicht seine Gottheit allein, sondern auch seine Menschheit, die Gott schaut; denn gerade als Mensch, als Organ der Offenbarung wird er über Moses gestellt. – Joh. 3, 11 schreibt er sich selbst ein sicheres Wissen der göttlichen Dinge zu, und zwar auf Grund des Schauens. Er sagt: Amen, amen dico tibi, quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur. Christus spricht hier aber von seiner Menschheit. – Indirekte Zeugnisse liefern die Stellen, die Christus die Fülle der Wahrheit oder des Wissens zuerkennen, wie Joh. 1, 14; 3, 34; Kol. 2, 3.

b) Die Väter schreiben, wie weiter unten gezeigt wird, Christus auch nach seiner Menschheit ein von Anbeginn vollendetes Wissen zu, das kein Wachstum mehr zuläßt. Ein Wissen von solcher Vollkommenheit ist aber nur durch die unmittelbare Anschauung Gottes zu erklären. Denn jede bloß mittelbare Gotteserkenntnis, auch die höchste, ist mangelhaft im Vergleich mit der unmittelbaren Anschauung, also der Vervollkommnung fähig. – Einige Väter kommen aber auch einer ausdrücklichen Bezeugung der visio beatifica Christi nahe. Augustinus De div. quaest. 83 qu. 65 gibt eine allegorische Ausdeutung der Auferweckung des Lazarus. Indem er sie mit der Auferstehung Christi vergleicht, bemerkt er: Als Lazarus aus dem Grabe hervorging, war sein Antlitz noch mit dem Schweißtuche verhüllt, zum Zeichen, daß wir Gott hienieden nicht „von Angesicht zu Angesicht", sondern „durch einen Spiegel im Rätsel" sehen. Christus hingegen stand ohne Hülle auf, „so daß ihm nichts verborgen war", d. h. dem Zusammenhange gemäß: er besaß schon hienieden die klare Anschauung Gottes. In derselben Schrift qu. 75, 2 äußert der Kirchenlehrer, allerdings in hypothetischer Form, die Frömmigkeit verbiete die Annahme, daß Christus zuerst ex parte und später erst ex toto Gott geschaut habe. In dem aller Wahrscheinlichkeit nach von Augustinus verfaßten Libellus emendationis des Mönches Leporius (Migne P. lat. 31, 1227) wird die Annahme zurückgewiesen, Christus habe die Tugend des Glaubens besessen. Der Glaube an die göttlichen Geheimnisse wird aber nur durch das unmittelbare Schauen aufgehoben. Auch bei Leo d. Gr. Ep. 35, 2 liegt der Gedanke der visio beatifica Christi nahe, wenn er den beseligenden Einfluß der Gottesnähe hervorhebt: Die Gottheit „beseligt so die angenommene Natur, daß sie verherrlicht in der verherrlichenden verbleibt". Offen schreibt Fulgentius von Ruspe unter längerer Beweisführung Ad propositas quinque quaest. qu. 3, 26: Die mit der Person des Wortes vereinigte Seele besaß plenam suae deitatis notitiam.

c) Innere Gründe:

α) Die persönliche Einheit der beiden Naturen in Christus, das gegenseitige Ineinandersein seiner Gottheit und Menschheit würde den Ausschluß der letzteren von der unmittelbaren Anschauung der Gottheit kaum verständlich erscheinen lassen. Einer Natur, die in der Ordnung des Seins die denkbar höchste Erhebung erfahren hat, gebührt auch die Erhebung zu der höchsten Betätigung ihres Erkennens und Wollens (3 qu. 7 a. 1).

β) Christus als Mensch ist „voll der Gnade" (Joh. 1, 14), und zwar entspricht seiner Würde und seiner innigsten Verbindung mit dem Urgrunde aller Gnade nicht die Gnadenfülle eines viator,

sondern die eines comprehensor, der die Vollendung der Gnade in der Anschauung Gottes besitzt. Quanto enim aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius (3 qu. 7 a. 1; 27 a. 5).

γ) Die Seligen im Himmel genießen die visio beatifica. Wie könnte ihr Haupt Christus, der als Mensch der Urheber ihrer Seligkeit ist (Hebr. 2, 10), diesen Vorzug entbehrt haben? (3 qu. 9 a. 2; Comp. theol. 224).

δ) Christus ist „Urheber und Vollender des Glaubens" (Hebr. 12, 2). Diesem Berufe entsprach nicht das Dunkel des Glaubens, sondern die Klarheit des Schauens. Was er uns lehrte, mußte er selbst gesehen haben.

Wer dem Menschen Christus die unmittelbare Anschauung Gottes abstreitet, muß ihm die Stufe des bloßen Glaubens zuerkennen, der nur Stückwerk ist. Schell meinte freilich, der Glaube Christi sei in einem durch die innere vollkommenste Selbstoffenbarung des Logos bewirkten „einsichtigen Wissen" aufgehoben gewesen. Allein das, was den Glauben hinsichtlich der Geheimnisse Gottes aufhebt, kann nur das Schauen sein.

Der Grundsatz, es sei vollkommener, sich etwas zu verdienen, als es unverdient zu besitzen, ist im allgemeinen zu billigen. Aber er läßt sich, wie Thomas 3 qu. 19 a. 3 darlegt, auf die visio beatifica Christi nicht anwenden. Denn diesen Vorzug auch nur in einem Augenblicke zu entbehren, wäre eine Beeinträchtigung der der Würde Christi entsprechenden Vollkommenheit, die durch die in dem Verdienen liegende Vollkommenheit nicht aufgewogen werden könnte. Es ist daher zu folgern, daß die Seele Jesu von Anfang an im Genusse der seligen Gottesanschauung war. Sie besaß ja auch vom ersten Augenblicke an die hypostatische Union und die Würde als Haupt der Seligen sowie die Fülle der Gnaden, und da diese Vorzüge, wie wir sahen, die vollendetste Gotteserkenntnis für sie moralisch notwendig machten, so mußte sie vom ersten Anbeginn der Anschauung Gottes teilhaftig sein (3 qu. 34 a. 4; Comp. theol. 224).

Die biblischen Texte, nach denen Christus seine Herrlichkeit verdienen mußte (Luk. 24, 26; Hebr. 2, 9) oder um seine Verherrlichung betete (Joh. 17, 5), stehen unserem Lehrsatze, daß er die wesentliche Seligkeit in der Anschauung Gottes schon besaß, nicht entgegen. Denn dieses Verdienst und dieses Gebet hatten bloß äußere und akzidentelle Verherrlichungen, wie die Erhöhung des Namens Christi und die Herrlichkeit seines Leibes, zum Gegenstande. Vgl. § 37.

Über die scheinbare Unvereinbarkeit der höchsten Seligkeit seiner Seele mit seiner Todesangst und dem Gefühle der Gottverlassenheit während seines Leidens vgl. S. 271 f.

3. Die Seele Christi war mit einem eingegossenen Wissen ausgerüstet. Sententia communior.

a) Unter den Vätern scheint Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 18 an ein solches Wissen Christi gedacht zu haben. Apollinaris wollte menschliches Wissen nur als ein mühsam erworbenes gelten lassen und

zog den Schluß: Da Christus sich nicht um Wissen zu bemühen brauchte, so hatte er kein menschliches Wissen, also keine menschliche Vernunftseele. Demgegenüber weist Gregor hin auf das eingegossene Wissen eines Beseleel, der seine Kunst ohne Übung verstand, eines Salomon, der seinen Wissensreichtum von Gott empfangen hatte, eines Amos, der aus einem einfachen Hirten ein gewaltiger Prophet wurde. „Und doch ist keiner der Genannten vom Himmel gestiegen noch war er im Anfange noch war er Gott gleich." Das will heißen: Wegen seiner Würde hatte Christus Anspruch auf das reichste, von Gott mitgeteilte menschliche Wissen.

b) Es entspricht der Würde des Gottmenschen, daß die Vollkommenheiten, deren seine menschliche Natur fähig ist, in ihr verwirklicht sind. Er besitzt aber als Mensch die Fähigkeit, nicht bloß kraft der visio beatifica in Gott die Dinge zu schauen, sondern sie auch in ihrer eigenen Natur zu erkennen, und nicht bloß durch Abstraktion auf dem natürlichen Wege, sondern auch durch übernatürlich eingegossene Begriffe, die der menschlichen Natur angepaßt sind. Darum ist ihm auch die Erkenntnis per species infusas zuzuschreiben (3 qu. 9 a. 3; De verit. qu. 20 a. 3 ad 1).

c) Es ist den Engeln natürlich, die Dinge durch eingegossene Begriffe zu erkennen. Darum geziemt es sich für Christus, das Haupt der Engel, diese Erkenntnisweise in größter Vollendung zu besitzen, mit dem Vorbehalte, daß die ihm eingegossenen Begriffe der menschlichen Natur entsprechen müssen (l. c.).

Die Gegner unseres Lehrsatzes wenden ein, das eingegossene Wissen sei nicht zu der Vollkommenheit einer menschlichen Natur erforderlich, und in Christus erweitere es auch nicht den Umfang des Wissens über die scientia beata hinaus. Sie ziehen daraus den Schluß, daß neben der letzteren und neben der scientia acquisita die scientia infusa überflüssig sei. Ja zum Teil finden sie sie mit der scientia beata unvereinbar. Mit Unrecht. Daß die scientia infusa nicht überflüssig ist, ersieht man aus ihrer sehr hohen Angemessenheit für Christus, die wir festgestellt haben. Es besteht aber auch kein Widerspruch zwischen ihr und der scientia beata, wie etwa Glaube und Schauen einander ausschließen; sie sind nur verschiedene Weisen etwas zu wissen, deren Vereinbarkeit sich auch aus ihrem tatsächlichen Verbundensein in den seligen Engeln ergibt (ib. ad 1).

Seinem Wesen nach besteht das eingegossene Wissen Christi in Habitus, von denen die Seele Christi nach Belieben aktuellen Gebrauch machen kann (3 qu. 11 a. 5), sei es unter Anwendung sinnlicher Erkenntnisbilder oder ohne solche (a. 2), sei es auf dem Wege der Schlußfolgerung oder ohne diese (a. 3). Dem Gegenstande nach ist es ein zweifaches, ein natürliches für die Erkenntnis solcher Dinge, die der natürlichen menschlichen Vernunfttätigkeit erreichbar sind, und ein übernatürliches für die über unsere Vernunft hinausliegenden Erkenntnisse (Comp. theol. 224).

Das eingegossene Wissen ist der Seele Christi sofort im ersten Augenblicke zuteil geworden. Es kam ihr wegen ihrer Würde immer zu, und es ist kein Grund zu erkennen, weshalb Gott es ihr eine Zeitlang hätte vorenthalten sollen.

3. Die Seele Christi besaß auch ein erworbenes Wissen. Sententia nunc communis. Nur einige ältere Scholastiker haben diesen Satz bestritten. Auch Thomas lehnte ihn anfänglich ab (In Sent. 3 d. 14 qu. 1 a. 3 sol. 5; d. 18 a. 3), trat aber in seinen reiferen Schriften für ihn ein.

Das erworbene Wissen konnte Christus nicht fehlen. Denn er besaß eine wahre menschliche Seele mit allen Kräften, die ihr wesentlich sind, also, wie Thomas 3 qu. 9 a. 4 folgert, auch den intellectus agens, der ein wesentliches Vermögen der Seele ist und die Aufgabe hat, aus den sinnlichen Wahrnehmungsbildern die Begriffe zu gestalten. Dieser Besitz konnte aber nicht zwecklos sein. Also mußte der tätige Intellekt Christi seine naturgemäßen Akte vollziehen und dadurch das auf Erfahrung beruhende erworbene Wissen begründen. Vgl. Hebr. 5, 8: Et quidem cum esset Filius Dei, didicit ex iis, quae passus est, oboedientiam. Vgl. 3 qu. 12 a. 2; De verit. qu. 20 a. 3.

B. Der Umfang und die Sicherheit seines Wissens.

I. Die Seele Christi ist nicht absolut allwissend. Sententia certa.

Einige Theologen zur Zeit der Frühscholastik, wie Hugo von St. Viktor (Summa sent. I, 16), glaubten der Seele Christi die göttliche Allwissenheit zuschreiben zu dürfen. Diese Allwissenheit sei in seiner Gottheit von Natur, in seiner Menschheit durch Gnade. Aber die geschaffene Seele ist dieser Eigenschaft ganz und gar unfähig.

Zu der absoluten Allwissenheit gehört nämlich die komprehensive Gotteserkenntnis sowie die Erkenntnis alles Möglichen. Die Seele Christi ist aber trotz der Personeinheit mit dem Sohne Gottes ein endliches Wesen. Wie könnte sie daher die unendliche Gottheit nach ihrer ganzen Erkennbarkeit begreifen? Nur ein unendlicher Intellekt ist dazu imstande (3 qu. 10 a. 1). Wenn die Seele Christi aber Gott nicht begreift, so begreift sie auch seine unendliche Macht nicht. Folglich erfaßt sie auch nicht den unendlichen Bereich des Möglichen d. i. alles dessen, was Gott in seiner absoluten Macht bewirken kann. (a. 2; De verit. qu. 20 a. 4 et 5).

II. Die Seele Christi ist und war von Anfang an relativ allwissend in dem Sinne, daß sie die irrtumslose Kenntnis alles Wirklichen nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besaß. Sententia certa.

Gegner dieses Satzes sind die Nestorianer und ihre Vorläufer in der antiochenischen Schule, die monophysitischen Agnoeten oder Themistianer, die Adoptianer des 8. Jahrhunderts, zahlreiche Protestanten von Zwingli und Calvin an, besonders die neueren Theologen der kritischen Richtung nebst den Modernisten, und unter den Katholiken Günther mit seinen Freunden, sowie Klee, Schell, Lebreton.

Lehramtliche Äußerungen:

a) Gregor d. Gr. nennt in einem Schreiben an den Patriarchen Eulogius von Alexandrien (Ep. X, 39) die Agnoeten wiederholt Häretiker, lobt die Erklärung des Patriarchen (es sei eine gefährliche Verwegenheit, der Menschheit Christi Unwissenheit zuzuschreiben), da sie ganz der abendländischen Überlieferung entspreche, und stellt der agnoetischen Verirrung den Satz entgegen, daß Christus als Mensch wegen der hypostatischen Union von allem Nichtwissen frei war.

b) Pius X verwirft in dem Dekrete Lamentabili 1907 die modernistischen Sätze, Christus habe nicht stets das Bewußtsein seiner Messiaswürde gehabt, die Annahme der Unfehlbarkeit und Schrankenlosigkeit seines Wissens sei mit dem natürlichen Sinne der Worte des Evangeliums unvereinbar, und Christus habe sich über seine nahe bevorstehende Wiederkunft im Irrtum befunden (Denz. 2032ff.).

c) Nach der Entscheidung des h. Offiziums 1918 ist es eine Gefährdung des Glaubens, wenn man die Lehre von der relativen Allwissenheit der Seele Christi als nicht sicher feststehend bezeichnet und die Ansicht von der Begrenztheit ihres Wissens nicht minder gelten lassen will, als die Ansicht von ihrem allumfassenden Wissen (Acta S. Sedis 1918, 282).

1. Schriftbeweis. – Christus als Mensch ist plenus veritatis (Joh. 1, 14), schon als Kind plenus sapientia (Luk. 2, 40). „In ihm sind alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen" (Kol. 2, 3). „Er weiß, daß ihm der Vater alles in die Hände gegeben hat" (Joh. 13, 3; dazu Gregor d. Gr. Ep. X, 39: Quis ita stultus est ut dicat, quia accepit Filius in manibus quod nescit?). Er weiß, was in der Ferne geschieht, Joh. 1, 48: Priusquam te (Nathanael) Philippus vocaret, cum esses sub ficu, vidi te; Joh. 11, 14: Lazarus mortuus est. Er durchschaut die Herzen der Menschen, Joh. 2, 24f.: Ipse autem Iesus non credebat semetipsum eis, eo quod ipse nosset omnes, et quia opus ei non erat, ut quis testimonium perhiberet de homine;

ipse enim sciebat, quid esset in homine. Vgl. Matth. 16, 8; Luk. 6, 8; 9, 47; Joh. 4, 16 ff.; 6, 71 f.; 21, 17.

Die liberale und modernistische Theologie behauptet, Christus sei zum Bewußtsein seiner Messiaswürde erst bei der Taufe im Jordan oder in den vorhergegangenen Jahren gelangt, nachdem ihm in seinem zwölften Jahre im Tempel zu Jerusalem das Bewußtsein aufgegangen sei, Sohn Gottes (im ethischen Sinne) zu sein. Allein die Evangelien (Matth. 1, 20 f.; Luk. 1, 15 ff. 31 ff.) führen die Messianität und Gottessohnschaft Jesu ausdrücklich auf seine übernatürliche Herkunft und sein höheres Wesen zurück. So war auch das Bewußtsein, der Messias und der Sohn Gottes zu sein, mit seinem innersten Wesen verwachsen. Dies bestätigt der klare und vollkommen einheitliche Eindruck, den seine Worte und Handlungen hervorrufen. „Ichbewußtsein und Messiasbewußtsein sind bei Jesus eins und dasselbe, gleich tief, gleich sicher, gleich unerschütterlich, gleich unveränderlich, gleich naturhaft, so, wie nur ein angeborenes, nie ein erworbenes Bewußtsein es sein kann" (Felder I² 284). Es läßt sich nirgends ein Vorgang angeben, bei dem das Messiasbewußtsein Jesu erst entstanden wäre oder an Klarheit zugenommen hätte. Schon jenes Wort des Zwölfjährigen: Nesciebatis, quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse? (Luk. 2, 49), das einzige, das uns aus den Jahren vor der Taufe überliefert ist, bekundet die Kenntnis seines messianischen Berufes. Die Taufe Jesu bezeichnet keine Umbildung seiner Selbstbeurteilung, sondern die öffentliche göttliche Beglaubigung als Messias; sie bringt hinsichtlich seines Bewußtseins nichts Neues, sondern die Bestätigung des schon vorhandenen.

Einen anderen Beweisgrund gegen die relative Allwissenheit Christi entnimmt man gewissen Äußerungen, die er über seine Wiederkunft am Ende der Tage (Parusie) getan habe. Er habe angekündigt, daß er noch zu Lebzeiten seiner Zeitgenossen wiederkommen werde, und habe sich also geirrt. – Allein diese Annahme, der Herr habe seine Parusie für eine so nahe bevorstehende Zeit erwartet und vorhergesagt, muß auf falscher Deutung seiner Worte beruhen. Denn 1. gibt er in mehreren Gleichnissen zu verstehen, daß seine Wiederkunft erst spät erfolgen werde (Matth. 24, 48; 25, 5. 19; Luk. 19, 12); 2. er befiehlt, daß das Evangelium der ganzen Schöpfung, allen Völkern gepredigt werde (Matth. 28, 18; Mark. 16, 15); 3. er erklärt, daß seine Jünger nach dem Willen des Vaters über die Endzeit in Ungewißheit bleiben sollen (Apg. 1, 7); 4. seine Sittenlehre verrät durchaus keine eschatologische Stimmung.

Was im einzelnen die Sätze betrifft, die den Irrtum Jesu beweisen sollen, so beruft man sich vor allem auf seine „Parusierede" Matth. 24, 4 ff. (vgl. Luk. 21, 6 ff.), in der er den Weltuntergang sogleich auf die Zerstörung Jerusalems folgen lasse und ankündige, daß seine Zeitgenossen dies alles noch erleben würden. V. 29: Statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de coelo, et virtutes coelorum commovebuntur. V. 34: Amen dico vobis, quia non praeteribit generatio haec, donec omnia haec fiant. — Allein diese Verse bieten mehrere von katholischen und andersgläubigen Exegeten befürwortete Auslegungsmöglichkeiten, bei denen der Vorwurf des Irrtums gegen Jesus in nichts zerfällt. Der Gedankengang der dunklen Stelle scheint dieser zu sein (vgl. H. Cladder in: Theol. Revue 1917, 212):

Mit V. 25: Ecce praedixi vobis endigt die Weissagung der Zerstörung Jerusalems und ihrer Vorzeichen. V. 26–28 bereiten auf die Angaben Jesu über seine plötzliche, durch keine Vorzeichen anzukündigende Wiederkunft vor, und diese Parusie wird in dem oben angeführten V. 29, der das Weltende schildert, und den VV. 30 und 31 vorhergesagt. Über die Zeit des plötzlich hereinbrechenden Unterganges der Welt sagt also Christus nichts. V. 32–35 aber beziehen sich wieder auf das Gericht über Jerusalem, das die gegenwärtige Generation noch erleben wird, während über die Zeit des Endgerichts nach V. 36 völlig Ungewißheit herrscht, weshalb es nötig ist, wach zu bleiben und sich bereit zu halten.

Andere Texte, die von den Gegnern ins Feld geführt werden, haben überhaupt keine Beziehung auf das Weltgericht. Matth. 10, 23: Amen dico vobis, non consummabitis civitates Israel, donec veniat Filius hominis. Hier ist das Kommen zum Strafgerichte über Jerusalem und Israel gemeint. Die Jünger werden mit der Bekehrung der Städte Israels nicht zu Ende kommen, bis dieses Gericht ergeht. – Matth. 16, 28: Amen dico vobis, sunt quidam de hic stantibus, qui non gustabunt mortem, donec videant Filium hominis venientem in regno suo. Jesus kündigt eine baldige Bekundung seiner Königsherrlichkeit an, sei es jene, die bei seiner Verklärung, oder jene, die mehr unpersönlich bei dem Gerichte über Jerusalem oder in den ersten Triumphen seiner Kirche erfolgen sollte. — Matth. 26, 64: Amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus coeli. Jesus will gewiß nicht sagen: Von nun an werde ich zum Weltgerichte kommen, sondern: Von nun an werde ich König sein und herrschen.

Von anderen Stellen der Hl. Schrift, die der relativen Allwissenheit Christi entgegenzustehen scheinen, wird sogleich bei den Traditionszeugnissen die Rede sein.

2. Traditionsbeweis. – Die Väter heben oft mit der Hl. Schrift hervor, daß Jesus die geheimen Gedanken der Menschen gekannt, das Zukünftige vorhergewußt, jeden geschaffenen Verstand an Weisheit überragt, nie sich geirrt habe. Ihm allein unter allen Menschen schreibt Hieronymus Ep. 36, 15 plenam scientiam et certissimam veritatem zu. Augustinus De pecc. mer. II, 29, 48 erklärt, daß Jesus als Kind über die natürliche Unwissenheit dieses Alters vollständig erhaben war. Der Mönch Leporius hatte behauptet, daß Christus als Mensch sich über gewisse Dinge in Unkenntnis befunden habe. Auf Veranlassung Augustins schwor er um 426 diesen Irrtum ab: Dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum (Migne P. lat. 31, 1229).

Gewöhnlich knüpfen die Väter ihre Äußerungen an Schriftstellen an, aus denen Arianer, Nestorianer und Agnoeten eine Unvollkommenheit des Wissens Christi folgerten. Abgesehen von antiochenischen Lehrern, die in nestorianisierender Denkweise das Menschliche von dem Göttlichen in Christus trennten und kein Bedenken trugen, dem Menschen Jesus Unwissenheit beizulegen, sind die Väter

fast ausnahmslos darin einig, daß jene Schrifttexte kein wirkliches Nichtwissen seiner Seele besagen.

a) Die häufigen Fragen des Herrn (Matth. 15, 34: Quot habetis panes? Joh. 11, 34: Ubi posuistis eum? u. ä.) entsprechen einer allgemeinen menschlichen Gewohnheit, an Fragen Belehrung, Rat usw. anzuknüpfen. Joh. 6, 5 f. bestätigt ausdrücklich, daß Jesus nicht aus Unwissenheit fragte. So urteilt z. B. Origenes In Matth. tom. 10, 14 über die Frage Jesu: „Habt ihr dies alles verstanden?" (Matth. 13, 51): „Der da weiß, was in den Herzen der Menschen vor sich geht, Christus Jesus, fragt nicht aus Unkenntnis, sondern da er einmal den Menschen angenommen hat, verhält er sich in allem nach Menschenweise, und dazu gehört auch jenes Fragen." Ebenso Athanasius C. Arian. III, 37: „Nicht unwissend, sondern wissend fragt er." „Der Herr, der da fragt: Wo liegt Lazarus? sagt selber nicht anwesend, sondern in der Ferne: Lazarus ist gestorben und wo er gestorben sei." Ib. 28: „Er wußte, wo Lazarus lag, aber er fragte." Wie schon Origenes l. c., so verweist auch Athanasius auf die Fragen Gottes im Alten Testamente (Gen. 3, 9: Adam ubi es? Gen. 4, 9: Ubi est Abel frater tuus?). Ebensowenig wie diese Fragen ein Nichtwissen Gottes beweisen, darf man in den Fragen Jesu das Zeichen einer Wissensschranke erblicken. Er fragt nach Menschenweise, und die angenommene menschliche Natur gibt ihm das Recht dazu (ib. 50). Ähnlich Epiphanius Ancor. 38; Chrysostomus C. Anom. hom. 9, 1; Cyrill von Alex. Thesaurus 22 (Migne P. gr. 75, 376 f.); Augustinus In Ioh. tract. 49, 20; Leporius in dem vorhin genannten Libellus emendationis (Migne P. lat. 31, 1229); Eulogius von Alex. Fragm. (Migne P. gr. 103, 1080 f.); Gregor d. Gr. Ep. X, 39.

b) Die Zunahme Jesu in der Weisheit (Luk. 2, 52: Et Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines) wird von den Vätern als fortschreitende Kundgebung des ihm innewohnenden vollkommenen Wissens (Luk. 2, 40: plenus sapientia) oder als fortschreitende Erfüllung anderer mit Weisheit erklärt. So schreibt Origenes In Luc. hom. 20: „Jesus nahm zu an Weisheit. Weiser wurde er in den einzelnen Lebensaltern gesehen (videbatur). War er etwa nicht weise, so daß er weiser wurde?" Athanasius C. Arian. III, 52 f. versteht das Wachsen Jesu in der Weisheit so, daß der Logos seine ewige göttliche Weisheit in seiner Menschheit als seinem Organe mehr und mehr aufleuchten ließ und durch ihre Vermittlung die Menschen fortschreitend der Vergottung teilhaftig machte. Ähnlich Cyrill von Alex. Thesaurus 28: „Wenn du hörst, er habe an Weisheit und Gnade zugenommen, so denke nicht an einen wirklichen Zuwachs, denn der Gott Logos bedarf keines Dinges; sondern weil seine Wahrheit und Gnade mehr und mehr der Außenwelt sichtbar wurde, deshalb sagte man, er habe zugenommen, so daß also das Zunehmen in der Wahrnehmung seiner Bewunderer liegt." Vgl. Gregor von Nazianz Orat. 43, 38; Amphilochius von Ikonium Fragm. 8 (Migne P. gr. 39, 105 A); Epiphanius Ancor. 40; Hieronymus In Ierem. VI, 31; Augustinus De pecc. mer. II, 29, 48; Johannes von Damaskus De fide orth. III, 22.

c) Das Nichtwissen des Gerichtstages (Mark. 13, 32: De die autem illo vel hora nemo scit, neque angeli in coelo neque Filius, nisi Pater; vgl. Matth. 24, 36) wird in der patristischen Exegese vereinzelt auf den mystischen Leib Christi (Filius = die Kirche) oder auf die Gerechten (Filius = Adoptivsohn) bezogen. Diese gewaltsamen Deutungen sind abzulehnen.

Unter dem Sohne ist zweifellos Christus als Mensch zu verstehen, und die fast einhellige Deutung der Väter geht dahin, Christus habe erklärt, die Zeit des Weltendes nicht zu wissen, weil er sie nach dem Willen des Vaters zum Nutzen der Apostel und aller Menschen geheim halten sollte, wie er nach seiner Auferstehung Apg. 1, 7 deutlich zu verstehen gibt: Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate. Das Recht aber, so zu sprechen, daß er den Tag nicht wisse, gab ihm die angenommene Menschennatur. Denn so sehr er auch als Mensch infolge seiner innigsten Einheit mit dem Logos jenen Tag und die Stunde kannte, so besaß seine Seele doch diese Kenntnis nicht aus sich, und insofern konnte er diese Unkenntnis von sich aussagen. Bereits Hippolytus In Dan. IV, 16 erklärt: „Er verbarg ihnen den Tag, um sie und alle hinsichtlich der Zukunft in Wachsamkeit, in steter Sorge und täglicher Erwartung des himmlischen Bräutigams zu erhalten." Eingehend legt Athanasius C. Arian. III, 42 ff. diese Deutung vor. Christus als Mensch weiß den Tag genau und ist nicht in Unkenntnis darüber *(οἶδεν ἀκριβῶς καὶ οὐκ ἀγνοεῖ)*. Aber da es zu unserem Besten gereicht, wenn wir den Tag nicht wissen, so erklärt er, ihn ebenfalls nicht zu kennen. Er spricht so aus Menschenliebe, und er darf so sprechen, weil das Fleisch, das er angenommen (die menschliche Natur), aus sich in Unwissenheit war. Mit besonderer Klarheit vertritt Gregor d. Gr. Ep. X, 39 diese Auslegung: In natura quidem humanitatis novit diem et horam iudicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit. Quod ergo in ipsa novit, non ex ipsa novit, quia Deus homo factus diem et horam iudicii per deitatis suae potentiam novit. Also die hypostatische Union war der Grund des Wissens, nicht die menschliche Natur an sich. Vgl. auch Basilius Ep. 8, 6; Gregor von Nazianz Orat. 30, 15 f.; Ambrosius De fide 5, 54. 193 ff.; In Luc. VIII, 34; Hieronymus In Matth. IV, 24 v. 36; Augustinus De Gen. c. Manich. I, 22, 34; Enarr. in Ps. 36 sermo 1, 1. Weitere Texte griechischer Väter s. Doctrina Patrum de incarnatione Verbi (ed. Diekamp 1907) S. 104 ff.

3. Innerer Grund. — Der Menschheit Christi kommt von Anfang an wegen ihrer Würde jede Vollkommenheit zu, die zu besitzen sie fähig ist und deren Annahme nicht etwa durch seinen Erlöserberuf verboten erscheint. Nun ist sie aber fähig, einer relativen Allwissenheit teilhaftig zu sein, und dem Erlösungszwecke steht letztere nicht im mindesten entgegen. Daher ist ihr diese Vollkommenheit zuzuschreiben.

III. Der Umfang und die Sicherheit der drei Erkenntnisweisen der Seele Christi im einzelnen.

1. Kraft der scientia beata schaut die Seele Christi Gott den Dreieinigen und alle seine Vollkommenheiten, und in Gott das ganze Gebiet dessen, was außer ihm in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wirklich, sowie alles, was den wirklichen Geschöpfen möglich ist; kurz sie erkennt alles, was Gott durch die scientia visionis weiß. Das ist die relative Allwissenheit. Daß Christus alles dieses in Gott sieht, entspricht seiner Stellung als Haupt und

Gebieter der ganzen Schöpfung und als Richter, der über alles, auch über die geheimsten Gedanken, richten wird (3 qu. 10 a. 2).

2. Die scientia infusa Christi umfaßt einerseits alles, was überhaupt ein Mensch auf natürlichem Wege erkennen kann, mag es vergangen, gegenwärtig oder zukünftig sein, andererseits den Gesamtinhalt der übernatürlichen Offenbarungen Gottes an die Menschen. Da die Seele Christi die Befähigung hat, mit diesem reichen Wissen ausgestattet zu werden, so müssen wir es ihr in diesem Umfange zuschreiben (3 qu. 11 a. 1).

3. Die scientia acquisita umfaßt in Christus alles, was in den Bereich seiner natürlichen Erfahrung und der darauf aufbauenden Reflexion fiel (3 qu. 12 a. 1). Die hohe Vollkommenheit dieser Erkenntnis in ihm ist danach abzuschätzen, daß seine Verstandeskraft die vollendetste war und noch dazu von den Ideen der scientia infusa, die ihr stets voranleuchtete, in reichstem Maße befruchtet wurde. Sie erhob sich daher weit mehr, als es der Vernunft eines bloßen Menschen möglich ist, über das Einzelne und erfaßte die Dinge nach ihren mannigfaltigen Beziehungen und nach der sie umschließenden Einheit.

Hiernach läßt sich nun beurteilen, ob es in einer dieser Erkenntnisweisen Christi einen Irrtum oder ein Nichtwissen geben konnte.

1. Ein Irrtum ist in keiner Erkenntnis Christi möglich, ebensowenig ein Nichtwissen im Sinne der ignorantia privativa, als ob ihm etwas, das er hätte kennen müssen, hätte entgehen können. Mit seiner gottmenschlichen Würde und seinem Berufe als Lehrer und Richter der Welt wären solche Mängel unvereinbar gewesen. Zwar wollen die Gegner durchweg nur in dem einen oder anderen Punkte einen Irrtum oder eine Unwissenheit Christi behaupten; aber wenn man sie in einem Punkte zugesteht, wo gibt es dann noch einen Halt? Der Glaube an die Gottheit Christi nicht nur, sondern auch an alles, was er uns zu unserem Heile gelehrt hat, kommt ins Wanken, da wir unseren Glauben doch in letzter Linie auf seine unbedingte Glaubwürdigkeit gründen.

2. Es kann also nur ein Nichtwissen in Frage kommen, durch das der Seele keine ihr gebührende Erkenntnis vorenthalten wird, eine bloße ignorantia negativa. Gibt es in einer der Erkenntnisweisen Christi ein solches Nichtwissen mit Bezug auf etwas Wirkliches und dementsprechend die Möglichkeit einer inhaltlichen Zunahme des Wissens?

a) In der scientia beata Christi ist beides ausgeschlossen. Dieses Wissen war von Anfang an vollendet und es erfaßt, weil es alles in Gott per unam speciem erkennt, alle seine Gegenstände stets aktuell (Thomas 3 qu. 11 a. 5 ad 1; so auch schon Augustinus De Trin. XV, 16, 26). Daraus folgt aber, daß der Seele Christi zu keiner Zeit irgend etwas Wirkliches aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unbekannt war und daher auch kein eigentlicher Fortschritt in ihrem Wissen stattfinden konnte.

Bonaventura und Skotus sind allerdings über die Aktualität dieses Erkennens anderer Ansicht als Thomas. Ihre Meinung, die übrigens

verschieden ausgelegt wird, geht im wesentlichen dahin, daß die scientia beata, soweit sie Außergöttliches umfaßt, nicht stets aktuell, sondern an sich nur ein habituelles Wissen sei. Man hat neuerdings daraus die Möglichkeit erschließen wollen, daß Christus als Mensch infolge eines freiwilligen Verzichtes gewisse Dinge, wie die Zeit des Weltgerichtes, während seines irdischen Lebens nicht wirklich (in actu secundo) gekannt habe (Lebreton 467 ff.). Aber abgesehen davon, daß weder Bonaventura noch Skotus von ihrer Ansicht diese Anwendung auf das Nichtwissen Christi gemacht, sondern einfachhin jedes eigentliche Nichtwissen seiner Seele verneint haben, ist ihre Meinung auch so wenig klar begründet und von fast allen Theologen abgelehnt worden, daß eine haltbare Theorie zugunsten wirklichen Nichtwissens nicht auf ihr aufgebaut werden kann.

b) Auch in der scientia infusa Christi kann es kein Nichtwissen und keinen Zuwachs an Inhalt geben, da sie von Anfang an dem Habitus nach vollendet ist. Nur in der Aktualisierung ist ein Fortschritt möglich, ein Fortschritt „durch die Erfahrung d. i. durch die Anwendung der eingegebenen species intelligibiles auf die Phantasmen, . . die Christus durch seine Sinne neu empfing" (3 qu. 12 a. 2).

c) Eine ignorantia negativa und eine substantielle Bereicherung des Wissens kommt nur in der scientia acquisita in Betracht. Die Abstraktionstätigkeit der Seele Christi bildet neue Begriffe, die den vorhandenen erworbenen Wissenshabitus beständig vermehren können (l. c.). Der frühere Wissensstand weist im Vergleiche zu dem späteren ein Minus, ein Nichtwissen auf, und ein eigentlicher Fortschritt führt von dem einen zu dem anderen. Jedoch eine Unvollkommenheit ist nicht darin zu erblicken; denn das erworbene Wissen Christi war stets so vollendet, wie es seinem Lebensalter zukam. Es fehlte ihm auch in dieser Wissensform nie eine Kenntnis, die ihm nach Zeit und Umständen gebührte (ad 1 et 2).

Da also das erworbene Wissen Christi einen Zuwachs erfuhr, so läßt sich auf diese Art des Wissens das Wort deuten, daß er „an Weisheit zunahm" (Luk. 2, 52). Es ist aber zu beachten, daß er alles, was er auf diesem Wege neu erkannte, durch die scientia infusa (et beata) schon wußte. Es war nicht inhaltlich, sondern nur der Wissensform nach ein neues Wissen, so daß auf den Wissensinhalt bezogen der Text Luk. 2, 52 mit den Vätern auf die zunehmende Kundgebung der Weisheit zu deuten ist.

Bartmann I[3] 375 ff.; Billot th. 19. 20; Billuart diss. 10—12; Franzelin th. 42; Gloßner II 109 ff.; Gonet disp. 15—18; Gotti, De scientia Christi qu. 1; Heinrich-Gutberlet VII 720 ff.; Janssens IV 400 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 11—14; Kleutgen III 244 ff.; Van Noort[2] 67 ff.; Pesch IV[2] 123 ff.; Pohle II[6] 137 ff.; Salmant. disp. 17—22; Scheeben III 176 ff.; Stentrup th. 68—73; Thomassinus l. 7; F. Brunetti, La scienza umana e la coscienza messianica di N. S. Jesu-Cristo. 2. Aufl. Venedig 1903; C. Chauvin, La science hnmaine de Jésus: Science cath. 1903 I 273 ff. 369 ff.; A. Chiquot, La vision béatifique dans l'âme de Jésus-Christ. Brignais 1909; J. A. Chollet, La science infuse du Christ: Revue des sciences eccl. 1903 I 20 ff. 100 ff.; O. Graber, Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung. Graz 1920; J. Kirschkamp, Das menschliche Wissen Christi. Würzburg 1873; J. Knabenbauer, Ein Kapitel aus dem Leben Jesu: Stimmen aus M.-Laach 16, 1877, 1 ff. 129 ff.; J. Lebreton (oben § 5) 447 ff.; G. Lieber, Über das Wachstum Jesu in der Weisheit. Mainz 1850; J. Marić, De Agnoetarum doctrina. Zagreb 1914; Derſ., Das menschliche Nichtwissen kein soterio-

logisches Postulat. Ebd. 1916; F. Schmid, Die Lehre der Agnoeten und ihre Bekämpfung: Zeitschr. für kath. Theol. 19, 1895, 651 ff.; E. Schulte, Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik. Paderborn 1914 (vgl. Theol. Revue 1915, 97 ff.); Derſ., Vom Kampf um das Wissen Christi: Theol. u. Glaube 1915, 392 ff.; B. M. Schwalm, Les controverses des pères grecs sur la science du Christ: Revue Thomiste 12, 1904, 12 ff. 257 ff.; A. Seitz, Bedeutet Christi schrankenloses Wissen Monophysitismus?: Monatsbl. f. d. kath. Relig.-Unt. 1908, 197 ff.; P. Vigué, Quelques précisions concernant l'objet de la science acquise du Christ: Recherches des sciences relig. 1920, 1 ff.

§ 29.

Die Macht Christi.

Unter der Macht Christi verstehen wir sein Vermögen, nach außen zu wirken bzw. die Fähigkeit der Seele, den Leib zu leiten. Seine Menschheit vollzieht einen Teil dieser Wirkungen in eigener Kraft (virtus propria), und diese ist entweder mit ihrer Natur gegeben oder aus Gnade verliehen. Die übrigen Wirkungen bringt sie hervor, indem sie als Werkzeug des persönlich mit ihr vereinigten Sohnes Gottes (instrumentum coniunctum Verbo) in der Kraft Gottes tätig ist (3 qu. 13 a. 2).

I. Nur die Gottheit Christi, nicht seine Menschheit ist allmächtig. Conclusio theologica.

Die Macht jedes Dinges richtet sich nach seiner Natur, die das principium quo der Tätigkeit ist. Da nun die göttliche Natur Christi das unendliche Sein selbst ist, so erstreckt sich ihre Macht auf alles, was unter den Begriff des Seins fällt, m. a. W. sie ist die Allmacht schlechthin. Eine endliche Natur, wie die Menschheit Christi, kann diese Macht nicht besitzen. Die hypostatische Union hat zwar zur Folge, daß der Mensch Christus allmächtig ist, er ist es aber ratione suppositi, nicht ratione naturae humanae.

II. Die Menschheit Christi kann in eigener natürlicher und übernatürlicher Kraft alles bewirken, was ihr selbst angemessen ist, und aus der Fülle ihrer Weisheit und Gnade alle erschaffenen Vernunftwesen erleuchten, soweit es einem Geschöpfe möglich ist. So Thomas l. c.

1. Die virtus propria gibt seiner Seele die Macht, den eigenen Leib zu leiten und über die eigenen menschlichen Tätigkeiten zu verfügen. Diese Macht ist der Art nach dieselbe wie die unsrige, aber dem Grade nach unvergleichlich größer. Sie ist jedoch innerhalb ihres Gebietes keine Allmacht, da das körperliche Befinden und die Vorgänge des Wachstums, der Ernährung usw. nicht der eigenen Vernunft und Willensfreiheit, sondern nur Gott, dem Urheber der Natur, unterworfen sind (a. 3). Nur in dem Sinne kann man von relativer Allmacht der Seele Christi rücksichtlich der eigenen actus humani sprechen, als sie alles kann, was sie durch ihre eigene Kraft bewirken will; denn wozu ihre Kraft nicht ausreicht, das wird sie in ihrer Weisheit auch nicht durch sich selbst ausführen wollen (a. 4).

2. Andere Geschöpfe, Körper wie Geister, kann die Menschheit Christi mit eigener Kraft nur innerhalb der regelmäßigen Ordnung der Dinge beeinflussen. Vieles in der geschöpflichen Welt steht außer dem Bereiche ihrer natürlichen und übernatürlichen eigenen Macht.

III. Als Werkzeug des Logos hat die Menschheit Christi die Macht zu allen Wirkungen, die auf den Zweck der Menschwerdung hingeordnet werden können und zu denen ihre eigene Kraft nicht ausreicht. Thomas l. c. a. 2.

1. Die Hl. Schrift bezeugt zahlreiche Werke Christi, bei denen seine Menschheit durch Berührung als Werkzeug mitwirkte. So die Heilung des Aussätzigen Matth. 8, 2 f., des Taubstummen Mark. 7, 32 ff., des blutflüssigen Weibes Luk. 8, 44 f., die Brotvermehrungen, Totenerweckungen usw. Diese Macht war dauernd in ihm, Luk. 6, 19: Et omnis turba quaerebat eum tangere, quia virtus de illo exibat et sanabat omnes. Mark. 6, 5 steht dem nur scheinbar entgegen; der Sinn der Stelle ist, daß Jesus wegen des Unglaubens der Nazarener keine Wunder unter ihnen wirken wollte. Sogar durch einfachen Befehl vollbringt er die Wunder, und daß er sie aus eigener, bleibender Macht wirkt, lehrt der Umstand, daß von einem Gebete um die Wunderkraft nie die Rede ist. Auch das Gnadenwunder des Sündennachlasses und der übernatürlichen Belebung wird von dem Menschen Christus vollzogen. Matth. 9, 6: Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata. Dazu ist er vom Vater gesandt worden, und diese Sendung und Macht überträgt er auf seine Apostel (Joh. 20, 21 f.). Von seinem Fleische und Blute in der h. Eucharistie sagt er Joh. 6, 54: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam. V. 58: Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.

2. Unter den Vätern lehrt z. B. Athanasius C. Arian. III, 31, daß der Logos den Leib „als Werkzeug" benutzte und „seine eigenen Werke, wie die Totenerweckungen, Heilung von Blinden usw. durch seinen Leib wirkte"; „das Fleisch wirkte zu den Werken der Gottheit dienend mit". Vgl. Eusebius Demonstr. ev. IV, 13; Johannes von Damaskus De fide orth. III, 19. Insbesondere heben die Väter oft die lebenspendende Kraft des Fleisches und Blutes Christi hervor. Wie schon Ignatius Eph. 20, 2 das Wort von dem *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*

geprägt und Clemens Alex. Quis dives salvetur 23, 4 von dem πόμα ἀθανασίας geredet hatte, so betont namentlich Cyrill von Alex. wieder und wieder diese übernatürlich belebende Macht der Menschheit Christi, auch in dem elften Anathematismus gegen Nestorius, der durch das Konzil von Ephesus förmlich bestätigt wurde: „Wer nicht bekennt, daß das Fleisch des Herrn lebenbringend ist . ., weil es dem Worte angehört, das alles zu beleben vermag, der sei im Banne" (Denz. 123).

3. Innerer Grund. — Da die Macht, Wunder zu wirken und übernatürliches Leben zu spenden, sogar bloßen Geschöpfen als Werkzeugen Gottes mitgeteilt wird, so durfte sie der Menschheit Christi nicht fehlen. Als Gottmensch und als Haupt seiner Erlöseten mußte er sie in seiner Menschheit bleibend und in höchster Vollendung und mit der Vollmacht, sie anderen zu übertragen, besitzen. Sie ist relative Allmacht.

Es wird seit der Scholastik lebhaft erörtert, ob die Menschheit Christi die Wunder und die innere Begnadigung bloß moralisch oder auch physisch verursache. Sie würde sie bloß moralisch bewirken, wenn sie nicht selber durch sich die Wirkung setzte, sondern nur durch ihre Verdienste oder Gebete und überhaupt durch ihre auf die übernatürliche Wirkung hinzielende Tätigkeit den göttlichen Willen bewegte, sie hervorzubringen. Hingegen ist sie physisch wirksam, wenn sie als Werkzeug des Logos durch sich selbst jene übernatürlichen Wirkungen hervorruft. Für die bloß moralische Wirksamkeit treten hauptsächlich die Skotisten ein, während die Thomisten außer der moralischen auch die physische Wirksamkeit lehren.

Daß die Menschheit Christi physisch wirkte, läßt sich schwerlich bezweifeln, da heilende Kraft von ihr ausging (Luk. 6, 19; 8, 46), da sein Fleisch und Blut lebendig macht (Joh. 6, 54 ff.), da er durch Anhauchung den Hl. Geist erteilte (Joh. 20, 21 f.). Die Väter betrachten diese physische Teilnahme an göttlichen Werken des Logos als eine so innige, daß es eine einzige „gotttmenschliche Tätigkeit" ist. So schreibt Cyrill von Alex. In Ioh. IV, 2: „Als er das Töchterlein des Synagogenvorstehers erweckte mit den Worten: ‚Mägdlein, stehe auf', ergriff er ihre Hand, wie geschrieben steht. Denn als Gott durch den allwirksamen Befehl lebendigmachend, lebendigmachend aber auch durch die Berührung des eigenen Fleisches, zeigt er durch beides die Wirksamkeit als eine einzige und verwandte." Mit Recht bemerkt Scheeben S. 250: „Die Lehre von der Menschheit als einem physischen Organ der Gottheit und einer daraus sich ergebenden physischen Teilnahme an der Macht und Wirksamkeit der Gottheit ist kein bloßes Theologumenon, sondern die evidente und feierliche Lehre der Väter."

Auch der h. Thomas denkt nicht anders. Denn wenn er 3 qu. 13 a. 2 ausführt, die Menschheit des Herrn könne als Werkzeug des Wortes nicht zu der Erschaffung der Dinge, wohl aber zu jedem Wunderwerke mitwirken, so hat er zweifellos die physische Mitwirkung im Auge; denn in bloß moralischer Weise könnte die Menschheit Christi auch zu einer schöpferischen Tat mitwirken. Zudem gilt nach Thomas die Regel, daß wir der Menschheit Christi alle Vorzüge beilegen müssen, die weder in sich unmöglich

noch mit der Aufgabe des Erlösers unvereinbar sind. Es ist aber ein Vorzug, die übernatürlichen Werke nicht bloß moralisch, sondern auch physisch zu verursachen, und er enthält für Christus und sein Werk nichts Unmögliches. So ist er als Mensch die moralische und physische Ursache dieser Wirkungen. Er verdient und erbittet sie von Gott oder befiehlt sie im Namen Gottes, aber er führt sie auch als physisches Werkzeug Gottes aus.

Vor der Menschwerdung war diese physische Wirksamkeit nicht möglich, da die Menschheit Christi noch nicht existierte. Aber nach der Menschwerdung braucht keine Ausnahme gemacht zu werden. Zwar werfen die Gegner ein, die menschliche Natur Christi könne sich aus der Ferne, vom Himmel her nicht physisch wirksam erweisen. Allein eine Berührung ihrer werkzeuglichen Kraft genügt, und warum sollte diese Kraft, da der allgegenwärtige Gott das principale agens ist, nicht an den Gegenstand, an dem sie sich betätigen soll, herangeführt werden können? — Vgl. die verwandte Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente (Bd. III² § 7).

Bartmann I³ 380f.; Billot th. 21; Billuart diss. 13; Gonet disp. 19; Heinrich-Gutberlet VII 749 ff.; Janssens IV 479 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 15; Kleutgen III 282 ff.; Pesch IV² 175 ff.; Salmant. disp. 23; v. Schaezler 371 ff.; Scheeben III 233 ff.; Stentrup th. 85.

7. Kapitel.

Die Mängel der Menschheit Christi.

§ 30.

Die Leidensfähigkeit Christi.

I. Jesus Christus war körperlicher Leiden fähig. De fide. Alle Symbole bekennen, daß er gelitten hat und gestorben ist. Das Konzil von Ephesus (Denz. 124) lehrt: „Der Logos Gottes hat im Fleische gelitten, ist im Fleische gekreuzigt worden und hat im Fleische den Tod gekostet." Ähnlich das vierte Laterankonzil und das Dekret für die Jakobiten (Denz. 429. 708 f.).

1. Hl. Schrift. — Die Evangelien berichten, daß Christus Hunger, Durst, Müdigkeit, Mißhandlungen, endlich den Tod erlitten hat. Daß es kein bloßer Schein war, zeigt die Beweisführung gegen den Doketismus S. 172 f. Is. 53 schildert den Messias als den Mann der Schmerzen. 1 Petr. 2, 21 erblickt in dem Leiden Christi ein „Beispiel" für uns, „auf daß wir in seine Fußstapfen eintreten". Hebr. 4, 15 weist auf den Trost, den uns die Wirklichkeit seines Leidens zu gewähren vermag, hin: Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato. Vgl. Hebr. 2, 17 f.; 5, 2.

2. Zur Väterlehre s. S. 173.

Nur Clemens Alex. Strom. VI, 9, 71 meint, daß Christus stets leidensunfähig war und nicht aus Bedürfnis wie andere Menschen Nahrung zu sich nahm und schlief usw., sondern nur um doketischen Irrtum zu verhüten. Ähnlich scheint Hilarius von Poitiers De Trinit. X, 23. 35 die Leidensunfähigkeit und die Verklärung für den natürlichen Zustand Christi gehalten zu haben, so daß Leiden und Schmerzempfindung jedesmal nur durch einen besonderen Willensakt Christi zustande gekommen seien.

Im 6. Jahrhundert stellte ein Teil der Monophysiten unter der Führung Julians von Halikarnassus die Lehre auf, der Leib Christi sei auch im irdischen Leben stets ἄφθαρτος gewesen d. i. unfähig, aufgelöst zu werden und zu verwesen. Man nannte sie Aphthartodoketen oder Phantasiasten, auch Julianisten, während sie ihre Gegner als Phthartolatren bezeichneten. Da sich dieser Irrtum folgerichtig gegen die Wirklichkeit des Leidens und des Todes Christi richtet, verwarfen ihn die kirchlichen Theologen mit Recht als eine Häresie.

3. Innere Gründe. – Die Unterwerfung Christi unter körperliche Gebrechen und Leiden sollte die von uns verdienten Strafen sühnen, die Wahrheit seiner Menschwerdung beweisen, uns im Leiden trösten und aufrichten und ein Beispiel der Ergebung und Geduld geben (Thomas 3 qu. 14 a. 1).

Dem Erlösungszwecke entsprechend hat der Logos unsere Natur nicht in ihrer ursprünglichen Verfassung, sondern im gefallenen Zustande angenommen. Röm. 8, 3: Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati. Aber dieser Zweck verlangte nur die Annahme der gewöhnlichen Mängel, die allen Adamskindern von Natur anhaften, und der naturgemäßen Leidensfähigkeit. Hingegen besondere Gebrechen und Krankheiten, denen einzelne Menschen infolge besonderer physischer Ursachen oder sittlicher Verschuldung unterliegen, hat er sich nicht zu eigen gemacht. Mängel dieser Art waren seiner Würde nicht angemessen und durch seinen Erlöserberuf nicht im geringsten gefordert, und die besonderen Ursachen fehlten bei ihm gänzlich (3 qu. 14 a. 4).

Die Mängel, die er angenommen hat, waren für ihn natürlich, insofern sie sich aus der Verfassung der menschlichen Natur von selbst ergeben. Die Leidensunfähigkeit wäre für ihn präternatural, wunderbar gewesen.

Freiwillig waren die Mängel für ihn,

a) insofern der Logos diese Natur und darum auch alle naturgemäß sich aus ihr ergebenden Leiden mit voller Freiheit angenommen hat;

b) insofern sein menschlicher, mit Überlegung handelnder Wille (voluntas ut ratio) sich jedem einzelnen Leiden in voller Übereinstimmung mit Gott unterwarf (vgl. S. 220 ff.);

c) insofern er in die Sünde Adams, die Ursache dieser Mängel, nicht im geringsten verstrickt war (3 qu. 15 a. 2 et 3).

II. Christus war auch seiner Seele nach leidensfähig.

Daß alle sittlichen Mängel, die Sünde selbst und die unordentliche Begierlichkeit, auch Unwissenheit und Irrtum, die das sittliche Gebiet nahe berühren, von Christus vollständig auszuschließen sind, wurde bereits dargelegt (S. 243 ff. 264). Aber es gibt andere Seelenleiden (passiones, πάθη), die mit seiner Würde nicht unvereinbar sind.

Die passiones animae sind Erregungen der sensitiven Seelenkräfte, die entweder durch eine Verletzung oder Reizung des leiblichen Organismus bewirkt werden oder überwiegend oder ganz von der Seele ausgehen.

1. Die Hl. Schrift bezeugt seelische Erregungen mancherlei Art, denen sich der Heiland hingegeben hat, z. B. Liebe (Mark. 10, 21: Iesus intuitus eum dilexit eum), Traurigkeit (Matth. 26, 37: coepit contristari et moestus esse), Angst (Mark. 14, 33: coepit pavere et taedere), Zorn (Mark. 3, 5: et circumspiciens eos cum ira).

2. Nach der Lehre der Väter gehören diese Gemütsbewegungen zu der Natur des Menschen. Sie waren also für Christus natürlich. Aber sie standen vollkommen unter der Leitung seiner Vernunft und seines freien Willens. Sie konnten weder gegen seinen Willen entstehen noch sich auf Unerlaubtes richten noch das rechte Maß überschreiten. Adhibuit eas, sagt Augustinus, ubi adhibendas esse iudicavit (De civ. Dei XIV, 9, 3). Bei uns, fährt der h. Kirchenlehrer fort, kann es vorkommen, daß wir aus menschlicher Schwäche gegen unseren Willen weinen; non autem ita Dominus Iesus, cuius et infirmitas fuit ex potestate (ib. 4). Leo d. Gr. Ep. 35, 3: Veritas affectionum sub moderamine deitatis et mentis nec tentabatur illecebris nec cedebat iniuriis. Die griechischen Väter nennen diese Affekte öfters ἀνυπαίτια oder ἀναμάρτητα πάθη, um auszudrücken, daß sie mit keiner Unordnung oder Schuld verbunden seien.

Hieronymus In Matth. 26, 37 glaubte wegen des Wortes: Coepit contristari et moestus esse bloß von einer propassio d. h. von dem Anfang einer passio in Christus sprechen zu sollen. Aber er wollte damit gleichfalls nur zu verstehen geben, daß die Trauer Christi seine geistigen Kräfte nicht übermannte und deshalb ohne Schuld war. Vgl. 3 qu. 15 a. 6.

3. Die Vernunft sieht leicht ein, daß bei den körperlichen Leiden Christi seine Seele nicht ohne Schmerzempfindung bleiben konnte; denn die Leiden des Körpers wirken naturnotwendig auf die Seele, die mit ihm zu der Einheit des Seins verbunden ist, und kommen in ihr zur bewußten Empfindung. Auch von der Seele ausgehende Erregungen waren wie alles, was zu der menschlichen Natur gehört, in Christus (3 qu. 15 a. 4. 5). Er konnte sie verhindern, zumal mit göttlicher Kraft, aber mit freiem Willen unterwarf er sich ihnen (a. 4 ad 1).

Häufigem Zweifel begegnet die Vereinbarkeit wahrer und größter Leiden Christi mit der seligen Anschauung Gottes, deren sich seine Seele erfreute.

Zur Lösung dieses Bedenkens ist zu beachten, daß die visio beatifica mit der ihr eigenen höchsten Seligkeit wesentlich und unbedingt notwendig

nur die geistigen Seelenkräfte erfüllt. Wo immer sie ihre Kraft ganz auswirken kann, wird sie auch auf die sensitiven Kräfte überströmen und Schmerz oder Trauer verhüten (a. 6). Aber die Allmacht Gottes kann dieses Hinüberströmen verhindern, und das ist beim Leiden Christi geschehen. Delectatio divinae contemplationis ita per dispensationem divinae virtutis retinebatur in mente Christi, quod non derivabatur ad vires sensitivas (ib.). So konnte der körperliche Schmerz des bitteren Leidens die Seele Christi in ihren sinnlichen Kräften quälen, ohne daß die Seligkeit in den höheren Kräften beeinträchtigt wurde. Aber auch jene Seelenleiden, die ihren Ursprung in der Vernunft, etwa in der Erwägung der Gottwidrigkeit und der Menge der Sünden oder des Zornes Gottes gegen die Menschen, hatten und dann auf die sensitiven Kräfte wirkten („auch die Trauer ist in dem sinnlichen Begehren," ib.), konnten mit der gleichzeitigen größten Seligkeit in den höheren Kräften der Seele bestehen.

Man braucht also nicht, wie manche Theologen gewollt haben, zu denken, daß die aus der Anschauung Gottes naturgemäß hervorquillende selige Freude durch ein Wunder der Allmacht vollständig suspendiert worden sei, als Christus litt. Nur darin bestand die wunderbare göttliche Einwirkung, daß die den „höheren Teil der Seele" immerfort erfüllende Seligkeit der Anschauung Gottes nicht auf den „niederen Teil der Seele" und von diesem nicht auf den Leib überströmte (3 qu. 46 a. 8). Somit konnte sich die Seele Jesu bei dem Gedanken an die Sünden der Menschen in ihren niederen Kräften dem tiefsten Schmerze hingeben, während die höheren Kräfte im ungetrübten Genusse des Schauens Gottes blieben. Vgl. Thomas In Sent. 3 d. 15 qu. 2 a. 3 sol. 2 ad 5.

Billot th. 22. 23. 47; Billuart diss. 14. 15; Gotti qu. 5 dub. 2. 7. 8; Heinrich-Gutberlet VII 766 ff.; Janssens IV 492 ff.; V 697 ff.; Kleutgen III 309 ff.; Van Noort² 87 ff.; Salmant. disp. 24. 25; Scheeben III 266 ff.; Stentrup th. 55—67; J. P. Junglas, Leontius von Byzanz. Paderborn 1908, 100 ff.; G. Patiß, Das Leiden unseres Herrn Jesu Christi nach der Lehre des h. Thomas. Regensburg 1883; J. Rappenhöner, Die Körperleiden und Gemütsbewegungen Christi. Düsseldorf 1878; F. Schmid, Quaestiones selectae. Paderborn 1891, 444 ff.: Quo sensu fragilitates humanae Christo necessariae et quo voluntariae fuerint.

---

3. Abschnitt.

Das Werk des Erlösers.

Literatur vgl. S. 152 f. Außerdem E. Hugon, Le mystère de la rédemption. Paris 1911; J. Laminne, La rédemption. Paris 1911; G. Pell, Das Dogma von der Sünde und Erlösung im Lichte der Vernunft. Regensburg 1886; A. Ritter, Christus der Erlöser. Linz 1903; J. Rivière, Le dogme de la rédemption. Etude historique. Paris 1905; Etude théologique 1914; F. A. Stentrup, Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato .P. II. Soteriologia. 2 Bde. Innsbruck 1889; J. Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung. Leipzig 1903; C. van Crombrugghe, De soteriologiae christianae primis fontibus. Löwen 1905.

1. Kapitel.

Die Mittlerschaft Christi im allgemeinen.

§ 31.

Jesus Christus unser einziger Mittler.

Der Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes war nächst der Verherrlichung Gottes die Aussöhnung der Menschen mit Gott, ihre Rettung aus Sünde und ewigem Verderben und die Wiederherstellung ihres Heiles (vgl. S. 161 f.). Aus sich hatten die Menschen keine Möglichkeit, sich von dem Falle zu erheben und zu „dem Throne der Gnade" (Hebr. 4, 16) hinzuzutreten (S. 154 f.). Andererseits wollte aber Gott sie aus den weisesten Gründen (S. 166 f.) nicht wieder in Gnaden annehmen, wenn sie ihm nicht eine vollkommene Sühne für die Sünde bereiteten. Und so bestimmte er in seiner endlosen Barmherzigkeit, daß sein eingeborener Sohn selbst für uns eintrete und die Versöhnung mit Gott zustande bringe. Der Gottmensch sollte unser Mittler (*μεσίτης*, mediator) sein. Die Mittlerschaft ist die umfassendste Bezeichnung seiner Aufgabe und seines Werkes.

I. Der Gottmensch Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen. De fide.

Die Hl. Schrift enthält den Satz mit ausdrücklichen Worten 1 Tim. 2, 5 f.: Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. Vgl. Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24. Auch das kirchliche Lehramt nennt Christus wiederholt den Mittler; vgl. Leos I Epist. dogm. an Flavian (Denz. 143), Decr. pro Iacob. (Denz. 711), Trid. S. 5 can. 3 (Denz. 790).

Den Begriff der Mittlerschaft erläutert Thomas In Sent. 3 d. 19 qu. 1 a. 5 sol. 2: Dicitur aliquid medium ex hoc, quod est inter extrema. Actus autem medii est extrema coniungere. Mediator igitur dicitur aliquis ex hoc, quod actum medii exercet coniungendo disiunctos. Non potest autem actum medii exercere, nisi aliquo modo natura medii in ipso inveniatur, ut scilicet sit inter extrema. Damit also die Aufgabe des Mittlers, Getrennte zu vereinigen, erfüllt werden kann, muß sich in seiner Person etwas finden, wodurch er zwischen den Extremen steht. Dieses Etwas ist die ontologische Grundlage der mittlerischen Tätigkeit. Je nachdem die Mittelsperson von Natur zu der Vermittlung geeignet oder durch Gottes Gnade dazu befähigt ist, ist die Mittlerschaft eine natürliche oder eine übernatürliche.

Wenn im Mithraskult der Gott den Beinamen *μεσίτης* führt, so ist schwerlich daran zu denken, daß die paulinische Lehre über den Mittler von dem Mithraismus abhängig sei. Jedenfalls ist der Gedanke der Mittlerschaft in der Lehre Christi und schon im Judentum gegeben, und das Wort kann dem Apostel aus der jüdisch-hellenistischen Literatur zugeflossen sein. Vgl. Theol. Revue 1916, 436.

Der Text 1 Tim. 2, 5 enthält folgende Wahrheiten:

1. **Christus ist Mittler.** Er ist es nicht im gnostischen Sinne als ein Mittelwesen (Aon), das weder Gott noch Mensch ist, sondern als eine Person, die **Gott und Mensch zugleich** und dadurch geeignet ist, Gott und die durch die Sünde von ihm getrennten Menschen wieder miteinander zu verbinden. An sich hätte Gott auch ein bloßes Geschöpf, einen Engel oder Menschen, aus Gnade dazu befähigen und bestellen können, das Band zwischen Gott und den Menschen durch zweckentsprechende Akte wiederherzustellen. Eine solche Mittlerschaft wäre dann eine übernatürliche gewesen. Christus ist aber unser **natürlicher, unser geborener Mittler**, da er sowohl mit Gott als auch mit uns die Natur selbst gemeinsam hat. 3 qu. 26 a. 1; In Sent. l. c.; In 1 Tim. 2 lect. 1. Sehr oft heben die **Väter** diese Wahrheit hervor, daß Christus als Inhaber beider Naturen die Vollmacht besaß, als Mittler die Menschen mit Gott zu versöhnen. Z. B. Irenäus Adv. haer. III, 18, 6; Athanasius (?) C. Arian. IV, 6; Gregor von Nyssa C. Eunom. II (Migne P. gr. 45, 532 D); Augustinus Sermo 47, 12, 21.

2. **Christus ist der einzige Mittler:** unus mediator Dei et hominum. Er ist der einzige natürliche und überhaupt der einzige Mittler, soweit die höchste Mittlerschaft der Erlösung und der vollkommenen Vereinigung der Menschen mit Gott in Frage kommt. Kein anderer hat den Beruf und die Vollmacht zu solcher Vermittlung erhalten. Joh. 14, 6: Ego sum via et veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me. Apg. 4, 12: Non est in alio aliquo salus. Nec enim aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.

Damit ist aber nicht jede andere Mittlerschaft der Bitte, Fürsprache, Sühne usw. ausgeschlossen. Die Hl. Schrift selbst erkennt dem Moses eine Mittlerstellung zwischen Gott und dem Volke zu, Deut. 5, 5: Ego sequester et medius fui inter Dominum et vos in tempore illo. Vgl. Gal. 3, 19. So treten auch die Priester, die Engel und Heiligen, vor allem die Gottesmutter Maria als Mittler bei Gott für uns ein. Nur muß jede Mittlerschaft dieser Art als unvollkommen und untergeordnet betrachtet werden, wie Thomas 3 qu. 26 a. 1 sagt: Unire homines Deo **perfective** quidem convenit Christo . . . Nihil tamen prohibet, aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo **dispositive** vel **ministerialiter**. Darin ist zugleich der Grund angezeigt, weshalb die einzige Mittlerschaft Christi durch die der anderen Personen nicht im geringsten beeinträchtigt wird. Denn nur von jener empfängt diese all ihre Kraft, nur darauf zielt sie ab, daß uns Wohltaten zuteil werden a Deo per Filium eius Iesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator

est (Trid. S. 25, Denz. 984). Darum ist es keine Herabsetzung Christi, vielmehr ehrt man ihn, wenn man die Hilfe der anderen Mittler in Anspruch nimmt.

3. **Christus ist als Mensch der Mittler:** homo Christus Iesus. Ein Mittler im eigentlichen Sinne des Wortes muß von beiden, zwischen denen er vermitteln soll, verschieden sein. Der Mittler zwischen Gott und den Menschen muß also **unter** Gott und **über** den Menschen stehen. Christus ist aber nur als Mensch verschieden von Gott und geringer als Gott, und andererseits ist er als Mensch trotz seiner Natureinheit mit den Menschen doch in der Ordnung der Gnade (per plenitudinem gratiarum et unionem) über alle anderen erhaben (3 qu. 26 a. 2; In Sent. l. c.). Vgl. Augustinus De civ. Dei IX, 15: mediator per quod homo; Enarr. in Ps. 103 sermo 4, 8; Gregor von Nyssa l. c.: *τοῦ κατὰ Χριστὸν ἀνθρώπου τὴν μεσιτείαν ἐργασαμένου.*

Da die Person Christi wahrhaft und eigentlich zwei Naturen innehat und Subjekt aller ihrer Tätigkeiten ist, so leistet sie so viel wie zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche. Man kann Christus daher eine **doppelte moralische Person** nennen (vgl. S. 199), und darin liegt es begründet, daß er trotz der physischen Personeinheit als Mensch Mittler sein kann zwischen den Menschen und sich selbst nach seiner Gottheit. Als Mensch leistet er die mittlerischen Akte und als Gott nimmt er sie entgegen. Die menschliche Leistung Christi hat aber den **vollgültigen mittlerischen Wert** durch die hypostatische Union. Augustinus Enchir. 108: „Wir würden durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen nicht gerettet werden, wenn er nicht auch Gott wäre."

II. **Christus übt die Mittlerschaft durch mittlerische Handlungen aus, und zwar in der doppelten Richtung auf Gott und auf die Menschen.**

1. In ersterer Hinsicht opfert er sich **Gott** auf und bezahlt ihm mit seinem Blute am Kreuze den **Lösepreis**, der die Menschen aus der Sünde und dem ewigen Verderben befreit. Er leistet Gott, um ihn mit uns zu **versöhnen**, vollkommene Genugtuung an unserer Stelle. Er wendet sich als unser Haupt und unser geborener Vertreter sühnend, bittend und fürsprechend **an Gott** und erwirbt uns dabei Gottes Gnade, Liebe und Freundschaft. Aber zugleich vertritt er als Sohn Gottes auch Gott selbst in dieser Vermittlung, so daß er den Gnaden- und Freundschaftsbund Gottes mit den Menschen in eigener Machtvollkommenheit wiederherstellt. Dies ist die wesentlichste unter den mittlerischen Funktionen.

2. In der Richtung auf die **Menschen** wirkt er vermittelnd als ihr **Lehrer** und **Leiter**.

a) Klarer und vollständiger als alle Gottesgesandten offenbart er ihnen die göttliche Wahrheit und zeigt ihnen durch Wort und Beispiel den Weg, der allein zum Heile führt.

b) Er leitet sie in göttlicher Kraft, stiftet die Kirche als das Reich der Wahrheit und Gnade und stattet sie mit den reichsten Gnadenmitteln und der Fülle der geistlichen Gewalt aus, um durch sie alle seine Erlösten dem himmlischen Ziele zuzuführen.

In gewisser Hinsicht übt Christus seine Mittlerschaft schon durch sein Dasein aus. Er ist den geistigen Geschöpfen ein objektives Mittel, Gott besser zu erkennen, zu lieben und anzubeten, er ist ihre vollkommenste Opfergabe. Namentlich stellt sein gottmenschliches Sein eine substantiale Einheit zwischen Gott und Mensch dar, in der jede andere Einheit der Menschen mit Gott eine sichere Grundlage und feste Gewähr hat.

Billot th. 38; Franzelin th. 46; Gotti, De gratia Christi qu. 3 dub. 5; Janssens IV 825 ff.; Pesch IV² 203 ff.; Scheeben III 150 ff.

§ 32.

Das dreifache Amt Christi.

Als Amt (officium, munus) bezeichnet man die dem Menschen Christus von Gott zuteil gewordene Bevollmächtigung und Beauftragung mit den mittlerischen Tätigkeiten. Da er selbst Gott ist, stehen seine Ämter unendlich hoch über allen Ämtern bloßer Geschöpfe (vgl. Hebr. 3, 1 ff.; 10, 21). Er ist in allem, was er im Auftrage Gottes als Mittler tut, zugleich als höchster Herr und König tätig, als königlicher Priester und Lehrer. Auch ist keines seiner Ämter profan, sondern sie sind alle durch die Heiligkeit seiner Person und durch den Zweck, die Menschen zu heiligen und Gott zu huldigen, priesterlich und hierarchisch.

I. Mit Rücksicht auf die verschiedenartige mittlerische Betätigung spricht man von drei Ämtern des Erlösers als Priester, Lehrer und König. Sie sind (in anderer Ordnung) in dem Worte Christi angedeutet: Ego sum via et veritas et vita (Joh. 14, 6).

II. Diese Ämter sind einander nicht gleichgeordnet.

Das Lehramt dient den beiden anderen. Indem es die göttliche Wahrheit offenbart, schafft es eine Vorbedingung für die Zuwendung der durch die priesterliche Tätigkeit erworbenen Erlösungsgnade an die einzelnen und bereitet durch die Verkündigung des göttlichen Willens auch dem königlichen Amte eine Grundlage seiner Tätigkeit. Das priesterliche Amt dient in gewissem Sinne dem königlichen, insofern es ihm seine Früchte zur Verfügung stellt und durch seine stets fortgesetzte Tätigkeit die Ausübung des königlichen Amtes unterstützt. So gibt das letztere den beiden ersteren ihre Vollendung. Dabei besteht aber, daß das Priesteramt in mittlerischer Hinsicht das wichtigste, das munus mediatoris im engsten Sinne ist. Denn das hohepriesterliche Opfer am Kreuze hat objektiv die Erlösung für alle vollbracht, und auch die Zuwendung ihrer Früchte ist vor allem Sache des priesterlichen Amtes Christi, indem er selbst als Hoherpriester und Hauptspender (minister principalis) durch die menschlichen Diener als seine Werkzeuge in Opfer und Sakrament uns entsündigt und heiligt.

III. Beginn und Dauer der Ämter.

Die Übertragung der Ämter und die Ausrüstung für sie fand im Augenblicke der Empfängnis Christi statt und war von Anfang an vollendet. Nur die Ausübung der Ämter in ihrem vollen Umfange und die öffentliche Kundgebung der Berufung zu ihnen trat erst später ein. Die Taufe im Jordan bedeutet den Beginn der öffentlichen und allseitigen Tätigkeit Jesu als Lehrer, Priester und König, die Auferstehung den Anfang des königlichen Wirkens in seiner Vollendung. — Ist die Menschheit am jüngsten Tage in die Seligkeit des Himmels eingetreten, so ist der eigentliche mittlerische Zweck der Ämter Christi erfüllt. Aber trotzdem werden insbesondere das königliche und das priesterliche Amt von ewiger Dauer sein, indem Christus seine Erlöseten an seiner ewigen Herrschaft teilnehmen lassen und sie mit sich beständig als Anbetungs- und Dankopfer Gott weihen wird.

Scheeben III 377 ff.

2. Kapitel.

Das priesterliche Amt Christi.

§ 33.

Christus unser Hoherpriester.

I. Christus ist seit der Menschwerdung nach seiner menschlichen Natur Priester und Hoherpriester. De fide.

Die Nestorianer schrieben das Priestertum dem Menschen Jesus zu, der ein anderer sei als der Logos. Das Ephesinum bestätigte aber die Lehre Cyrills, daß „der göttliche Logos selber damals, als er Fleisch und Mensch wie wir wurde, Hoherpriester geworden ist" (Denz. 122). Vgl. Trid. S. 22 cp. 1 (Denz. 938).

1. Hl. Schrift.

a) Christus wird ausdrücklich Priester genannt. So Ps. 109, 4: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Hebr. 4, 14: Habentes ergo pontificem magnum (*ἀρχιερέα μέγαν*), qui penetravit coelos, Iesum Filium Dei.

Die folgenden Kapitel des Hebräerbriefes sind ganz der Lehre von dem Priestertume Christi gewidmet. Insbesondere wird auch hervorgehoben, daß die Berufung und Weihe Jesu Christi zum Priester im Augenblicke der Menschwerdung erfolgt ist (5, 4 f.).

b) In Christus sind alle Erfordernisse zum Priestertum vereinigt. Diese werden Hebr. 5, 1 zusammengestellt: Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. Demnach gehört zum Priestertum:

α) Die Berufung und Einsetzung durch Gott. Dazu bemerkt Hebr. 5, 5 f.: Sic et Christus non semetipsum clarificavit, ut pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

β) Die Zugehörigkeit zum Menschengeschlechte. Hebr. 4, 15 hebt sie an Christus hervor: Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato; vgl. 2, 17 f.

γ) Die Berufung zugunsten der Menschen. Sie trifft bei Christus zu nach Hebr. 5, 9 f.: Et consummatus, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae, appellatus a Deo pontifex iuxta ordinem Melchisedech; vgl. 7, 24 f.

δ) Die Berufung zur Darbringung eines Opfers für die Sünden. Hebr. 9, 28: Sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata; vgl. 10, 10 usw. Das Opfer ist die wesentlichste priesterliche Funktion.

2. Tradition. – Die Väter haben diese klare Schriftlehre von dem Priestertum Christi einmütig festgehalten. Clemens von Rom 1 Cor. 36, 1 nennt ihn „den Hohenpriester unserer Opfer", 61, 3 „den Hohenpriester unserer Seelen". Auch Ignatius Phil. 9, 1, Polykarp Phil. 12, 2; Mart. Polyc. 14, 3; Tertullian Adv. Marc. IV, 9 (catholicus Patris sacerdos); IV, 35 (authenticus pontifex Dei Patris), kurz die einhellige Überlieferung bezeugt unser Dogma.

II. Das Priestertum Christi ist von einer einzigartigen Erhabenheit.

1. Hebr. 7, 1–17 beweist die Erhabenheit des Priestertums Christi über das levitische durch eine nähere Ausdeutung des Vorbildes, das in dem Priestertum des Melchisedech liegt.

a) Melchisedech ist, da er Abraham segnet und von ihm den Zehnten empfängt, höher als Abraham und die Leviten, die von diesem abstammen. Höher als Melchisedech ist aber der Priester Jesus Christus, weil jener nur ein Typus von diesem ist. V. 4 ff.

b) Das Priestertum Christi ist mit dem Königtum der Gerechtigkeit und des Friedens verbunden, wie der Name Melchisedech (König der Gerechtigkeit) und sein Königsitz Salem (Friede) anzeigen. V. 2.

c) Es beruht nicht auf natürlicher Erbfolge, wie das levitische, sondern auf unmittelbarer Übertragung durch Gott, wie das Schweigen der Hl. Schrift über Melchisedechs Abstammung andeutet. V. 3.

d) Es ist ein Priestertum für ewige Dauer, da für Melchisedechs Priestertum keine zeitliche Begrenzung angegeben wird. V. 3.

2. Hebr. 7, 20 ff. hebt noch folgende Vorzüge des Priestertums Christi hervor:

a) Christus ist zwar nach seiner Menschheit zum Priester geweiht und als Priester tätig, aber der persönliche Träger der menschlichen Natur und darum auch des Priestertums ist der Sohn Gottes selbst. Hebr. 7, 28: „Das Gesetz bestellte zu Priestern Menschen, die mit Schwachheiten behaftet sind"; der Priester des Neuen Bundes aber ist „der Sohn, der vollendet ist in Ewigkeit". Vgl. Hebr. 5, 5 f. und die oben angeführte ephesinische Entscheidung.

b) Christus allein ist mit einem Schwure von Gott als Priester eingesetzt worden. Hebr. 7, 20 f.: „Andere sind ohne Schwur zu Priestern geworden, dieser aber mit einem Schwure durch ihn, der zu ihm gesprochen hat: Der Herr hat geschworen und es wird ihn nicht gereuen: Du bist Priester in Ewigkeit (Ps. 109, 4)."

c) Andere Priester verfallen dem Tode, ihre Zahl muß daher groß sein (Hebr. 7, 23). Christi Priestertum aber bleibt in Ewigkeit. V. 24 f.: Sempiternum habet sacerdotium, unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum. Vgl. Ps. 109, 4.

d) Er ist ein „heiliger, unschuldiger, unbefleckter, von den Sündern abgesonderter Priester", der nicht wie alle anderen für sich selbst eines Sühnopfers bedarf (Hebr. 7, 26 f.). So lehrt auch das Konzil von Ephesus (Denz. 122): „Wenn jemand sagt, er (Christus) habe auch für sich das Opfer dargebracht und nicht vielmehr für uns allein (denn er, der um keine Sünde wußte, bedurfte keines Opfers), sei im Banne."

e) Christus hat durch das einmalige Opfer seiner selbst die Sünden aller Menschen getilgt. Hebr. 7, 27; 9, 12–15. 25–28; 10, 11–14. Die Opfer des Alten Bundes bedurften steter Wiederholung, da sie die Sünden nicht wahrhaft hinwegnahmen. Christi Opfer vollendet die Sühne mit einem Male. Es ist das eine Opfer, das alle vielgestaltigen Opfer der Vergangenheit, die nur von ihm ihren Wert empfingen, in erhabenster Weise

erfüllt hat und für die Zukunft außer der unblutigen Wiederholung seiner selbst alle weiteren Opfer ausschließt.

Von diesem einen Opfer des ewigen Hohenpriesters, dem Höhepunkte seines mittlerischen, erlösenden Wirkens, ist nunmehr zu handeln. De quo nobis grandis sermo et ininterpretabilis ad dicendum (Hebr. 5, 11).

Bartmann I[3] 389 ff.; Billuart diss. 20 a. 3; Franzelin th. 48; Gloßner II 131 ff.; Gonet disp. 22 a. 3; Janssens IV 733 ff.; Pohle II[6] 239 ff.; Salmant. disp. 31; Scheeben III 418 ff.; Stentrup th. 73—76; I. Grimal, Le sacerdoce et le sacrifice de N. S. Jésus-Christ. Paris 1908.

§ 34.

Das Opfer Christi.

Opfer im allgemeinen ist die Hingabe eines Gutes für einen edlen Zweck, besonders wenn sie mit empfindlicher Entsagung verbunden ist. Opfer im religiösen Sinne sind nach dem biblischen Sprachgebrauche Leistungen aller Art, durch die der Mensch die freie Hingabe seiner selbst an Gott zum Ausdruck bringt: Gebet Ps. 140, 2; Os. 14, 3; Hebr. 13, 15; Werke der Barmherzigkeit Hebr. 13, 16; Sir. 35, 4; gerechter Wandel Ps. 4, 6; Abtötung des Fleisches Röm. 12, 1; Reue und Zerknirschung des Herzens Ps. 50, 19. Darum sagt Thomas 3 qu. 22 a. 2: Omne illud, quod Deo exhibetur ad hoc, quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium. Ein rein äußerliches Opfer hat keinen Wert vor Gott, es muß der Ausdruck der Opfergesinnung sein.

Das Opfer als Kulthandlung hat eine engere Bedeutung. Man kann definieren: Sacrificium est oblatio rei sensibilis per legitimum ministrum soli Deo ad agnoscendum supremum eius dominium facta. Es gehört also dazu:

1. eine sichtbare Opfergabe;
2. ein Opferpriester, der zur Mittlerschaft vor Gott berechtigt ist;
3. der Opferzweck, Gott dem absoluten Herrn und Gebieter zu huldigen, sei es durch Anbetung oder Dank, Bitte oder Sühne;
4. eine Opferhandlung, die den Zweck des Opfers und die Opfergesinnung veranschaulicht. Auch dem Kultopfer fehlt jeder Wert vor Gott, wenn mit der äußeren Handlung nicht die innere Huldigung vor Gott, die innere Selbsthingabe an ihn verbunden ist. 2, 2 qu. 85 a. 2: Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo . . . Anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatificationis. Dieser geistige Akt ist die eigentliche Seele der Opferhandlung.

I. Christi Tod am Kreuze war ein wahres und eigentliches Opfer. De fide.

Die Sozinianer lehrten, Christus habe sich erst zum Opfer gebracht, als er im Himmel vor dem Angesichte Gottes erschien, um als Fürsprecher für uns zu wirken. Sein Tod sei nur die notwendige Vorbedingung hierfür gewesen und deshalb nur Anfang des Opfers zu nennen. Auch der spätere Rationalismus leugnet den Opfercharakter des Todes Jesu. Die freisinnige und modernistische Kritik erblickt in der Vorstellung, daß Christus sich am Kreuze zum Opfer gebracht habe, eine Erfindung des Apostels Paulus. Christus selbst habe nicht im geringsten diese Absicht gehegt, sondern sei von seinen Feinden überwältigt worden und habe sich dann allerdings mit bewundernswerter Ergebung, ein Märtyrer seiner guten Sache, zum Tode führen lassen.

Die Kirche hat jedoch die Glaubenswahrheit von dem Kreuzesopfer Christi nicht nur durch ihr ordentliches und allgemeines Lehramt stets verkündigt, sondern auch in feierlichen Erklärungen ausgesprochen. So zu Ephesus, wo sie Christus als Priester bezeichnet, der sich für uns als Opfer dargebracht hat (Denz. 122), und namentlich zu Trient in den Entscheidungen über das h. Meßopfer S. 22 cp. 1: Semel seipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat; ibid.: (Sacrificium) cruentum illud semel in cruce peragendum; cp. 2: In ara crucis semel seipsum cruente obtulit (Denz. 938. 940, vgl. 950 f.).

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

a) Im Alten Testament ist der ganze Opferkult eine Vorbedeutung des Kreuzesopfers Christi. Vgl. Thomas 3 qu. 47 a. 2 ad 1: Omnia antiqua sacrificia figurae fuerunt illius veri sacrificii, quod Christus obtulit moriendo pro nobis. Is. 53 schildert das Opfer des Gottesknechts, der das Leiden und den Tod zur Sühne für unsere Sünden freiwillig übernommen hat. V. 7: Oblatus est, quia ipse voluit, et non aperuit os suum; sicut ovis ad occisionem ducetur. V. 12: Tradidit in mortem animam suam et cum sceleratis reputatus est, et ipse peccata multorum tulit et pro transgressoribus rogavit.

Es ist zwar zuzugeben, daß den Juden zur Zeit Christi die Beziehung von Is. 53 auf den Messias durchweg fremd war; sie erwarteten ihn vielmehr als König in Glanz und großer Macht. Aber die Deutung auf den leidenden Messias ist dennoch richtig, da die gesamte Darstellung des Propheten unter dem Gottesknechte nur eine einzelne Person, nicht etwa das Volk Israel zu verstehen gestattet und die Worte auf keine Einzelperson außer Christus passen. Auf ihn werden sie denn auch von ihm selbst (Mark. 9, 11; Luk. 22, 37) und sonst im Neuen Testamente bezogen.

b) Im Neuen Testament legt der Hebräerbrief eingehend die Typik des alttestamentlichen Opferkultes dar: Nach ihrer realen Seite wiesen die Opfer und ihre stete Wiederholung auf ein Opfer von höchstem Werte hin, dessen einmalige Hingabe alle Sünden sühnen

engste zusammen und ergänzt sich so, daß der blutige Tod des Herrn der materiale, die innere Liebes- und Gehorsamstat der formale Bestandteil ist. Die innere Selbsthingabe ist die eigentliche Seele des welterlösenden Opfers und daher der weitaus wichtigere Teil.

Besonders klar hebt dies Hebr. 10 hervor, wo im Anschluß an Ps. 39, 7 ff. gezeigt wird, daß das Opfer des Willens das wahrhaft Wertvolle und der eigentliche Grund unserer Erlösung sei: Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi; holocautomata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi: Ecce venio; in capite libri scriptum est de me: Ut faciam, Deus, voluntatem tuam (V. 5 ff.). Christus hat somit das Opfer des Willens an die Stelle der gesetzlichen Opfer gesetzt (V. 8 f.), und durch diesen Willen, mit dem er das Gebot des Vaters erfüllte und seinen Leib zum Opfer darbrachte, hat er uns ein für allemal erlöst (V. 10). — Ähnlich wie im Ps. 39 verwirft Gott auch an anderen Stellen (Ps. 49, 9 ff.; Is. 1, 11 ff.; Jer. 7, 22 f. usw.) die rein äußerlichen Opfer, und ebenso wie Hebr. 10, 5 ff. kennzeichnet auch Röm. 5, 19; Phil. 2, 8 f. den Gehorsam Christi, der seine Opfertat beseelt, als das eigentlich Wertvolle und Wirksame vor Gott.

Die Opfertätigkeit Christi im weiteren Sinne hat mit seiner Menschwerdung begonnen und dauert bis in Ewigkeit.

1. Da Christus in seiner Menschwerdung zum Priester geweiht worden, die wesentlichste Funktion des Priesters aber das Opfern ist, so haben priesterliche Opfer sein ganzes irdisches Leben ausgefüllt. Das eigentliche Kultopfer Jesu war die Selbsthingabe an Gott unter Darbietung von Blut und Leben am Kreuze. Dies war die vom Vater geforderte, zur Bedingung der Erlösung gesetzte höchste Gehorsamstat, in der die Opfer des Alten Bundes erfüllt und der Neue Bund geschlossen wurde. Mit Recht wird deswegen dieser Höhepunkt der priesterlichen Tätigkeit Christi als „das Opfer" schlechthin und Christus selbst seitdem als Opfer bezeichnet. Aber priesterliche Opfer im weiteren Sinn hat er stets gebracht. Immerfort war seine Seele von der heiligsten Opfergesinnung erfüllt, und all sein Tun stellte die innere Opfertätigkeit der Selbsthingabe augenfällig dar. Wie die seelischen Kräfte Jesu, so waren auch die leiblichen stets für Gott tätig, um in Liebe und Gehorsam seinen Willen zu vollziehen. Ingrediens mundum (Hebr. 10, 5) hat er sich dazu bereit erklärt, und beständig hat er sein ganzes inneres und äußeres Leben im Feuer der höchsten Gottesliebe, in sühnendem Gehorsam zu einem erhabenen Opferdienste gestaltet.

2. Die priesterliche Opfertätigkeit Jesu im weiteren Sinne dauert im Himmel bis zur Vollendung der Zeiten fort. Hebr. 7, 24 f.: Hic autem eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis. 1 Joh. 2, 1: Si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum iustum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris. Wie die Selbsthingabe an Gott in dem geistigen Gehorsams- und Liebesakte der Menschheit Jesu nie aufhört, so wendet er sich auch in äußeren Akten an Gott in Huldigung, Fürbitte, Hinweis auf die geleistete überschwengliche Sühne. In diesem weiteren Sinne ist er auch ein Sühnopfer für unsere Sünden, bis die Zuwendung seiner Verdienste ein Ende hat. Auch das bis zur Weltvollendung zu feiernde eucharistische Opfer beweist uns die Wirklichkeit des himmlischen Opfers, da der himmlische Hohepriester an jeder Darbringung des h. Meßopfers durch einen besonderen Willensakt seiner Seele beteiligt ist.

3. Die Opfertätigkeit Christi ist von ewiger Dauer. Er ist Priester in Ewigkeit, da er es auf Grund der unauflöslichen hypostatischen Union ist. Seine Opfergesinnung bleibt auch nach dem jüngsten Tage ohne Ende bestehen. In gehorsamer Gottesliebe bietet er im Namen der erlösten Menschheit und gemeinsam mit ihr Gott zwar nicht mehr Sühne und Bitte, wohl aber Anbetung und Dank dar. Hebr. 7, 24; 8, 1 ff.

Bartmann I[3] 393 ff.; Franzelin th. 48—51; Gloßner II 134 ff.; Heinrich-Gutberlet VII 783 ff.; Pesch IV[2] 260 ff.; Pohle II 231 ff.; Scheeben III 438 ff.; Stentrup th. 19—24. 77—83; J. M. Buathier, Le sacrifice dans le dogme catholique et dans la vie chrétienne. 6. Aufl. Paris 1902; A. Charre, Le sacrifice de l'Homme-Dieu. Paris 1899; F. Feldmann, Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40—55. Freiburg 1907; J. Margreth, Das Gebetsleben Jesu Christi. Münster 1902; G. Pell, Der Opfercharakter des Erlösungswerkes. Regensburg 1915; W. Schenz, Die priesterliche Tätigkeit des Messias nach dem Propheten Isaias. Regensburg 1892; A. Stöckl, Das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte. Mainz 1861; V. Thalhofer, Das Opfer des A. und N. B. Regensburg 1870.

§ 35.

Die Wirksamkeit des Todes Christi als Versöhnungsopfer und Loskaufung.

Das Leiden und Sterben Christi wird uns, wie der h. Thomas 3 qu. 48 zeigt, in der Offenbarung unter einem vierfachen Gesichtspunkte dargestellt, als Opfer, Loskauf, Genugtuung und Verdienst (sacrificium, redemptio, satisfactio, meritum). Diese vier Seiten des Erlöserwerkes bezeichnen ebenso viele Modi der Wirksamkeit des Kreuzestodes. Ihre Betrachtung ermöglicht ein höchst fruchtbares und allseitiges Verständnis des hehren Geheimnisses, soweit es überhaupt von unserer schwachen Vernunft im Lichte des Glaubens zu erfassen ist.

Der Kreuzestod Christi bewirkt als Opfer unsere Aussöhnung mit Gott und unsere Wiedereinsetzung in das zerstörte Gnadenverhältnis. Als Loskaufung bewirkt er unsere Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde, des Gesetzes, des Teufels und des Todes.

Die Pelagianer beschränkten die Frucht des Todes Christi darauf, daß er uns durch sein Leiden und Sterben ein Tugendbeispiel und sittliche Mahnungen gegeben und uns so die Erlangung des Heiles, das wir auch ohne ihn hätten erreichen können, er-

leichtert habe. Einem ähnlichen vagen Moralismus huldigten die Sozinianer, die Christus für einen bloßen Menschen ausgaben. Er habe durch den Tod nur seine Lehre und sein Beispiel bekräftigt und jedem, der ihm folge, die gnädige Verzeihung durch den Vater d. i. die „Erlösung" zugesichert. Auch die liberale protestantische Theologie unserer Tage findet die Bedeutung des Todes Christi nur in seiner Einwirkung auf unseren Willen als Beispiel der Pflichttreue und frommen Ergebung, das unsere Liebe rührt und uns zur Bekehrung treibt. Unsere Hinwendung zu Gott sei dann die „Versöhnung". Es ist eine schon im vorigen § widerlegte Behauptung dieser Theologie und auch des Modernismus, Christus habe gar nicht daran gedacht, uns durch das Opfer seines Lebens mit Gott auszusöhnen; erst die Urgemeinde, besonders Paulus, habe dem Tode Christi unsere Erlösung zugeschrieben.

Das kirchliche Lehramt hat das Dogma definiert, daß wir durch Christi Blut mit Gott ausgesöhnt worden sind. Nach dem Ephesinum (Denz. 122) hat Christus sein hohepriesterliches Opfer nicht für sich, da er um keine Sünde wußte, sondern allein für uns dargebracht. Ganz ausdrücklich lehrt das Tridentinum S. 5 can. 3 (Denz. 790): Christus nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio. Den sozinianischen Irrtum verwarf Paul IV im Jahre 1555 (Denz. 993), den modernistischen Pius X im Jahre 1907 (Denz. 2038, s. S. 282).

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

Paulus betrachtet es als seine Hauptaufgabe, Jesum Christum zu predigen und zwar den Gekreuzigten (1 Kor. 2, 2). In dem blutigen Tode des Herrn sieht er das große Werk vollbracht, das nach Gottes ewigem Ratschlusse von ihm ausgeführt werden sollte.

a) Es ist das Werk unserer Aussöhnung (*καταλλαγή*, reconciliatio) mit dem Vater. Die Sünde hielt uns fern von Gott, machte uns zu seinen Feinden und zu Kindern des Zornes, wir waren mit dem Fluche beladen, ja tot in Sünden (Röm. 2, 2 ff.; 5, 10 ff.; Eph. 2, 3 ff. usw.). Christus aber hat uns mit Gott versöhnt. Röm. 5, 10: Cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius. Eph. 2, 13: Qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi. Er hat die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergeworfen, ut reconciliet ambos . . . Deo per crucem. Kol. 1, 20 ff.: Es gefiel Gott per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terris sive quae in

coelis sunt. Et vos . . reconciliavit in corpore carnis eius per mortem. Diese Versöhnung bedeutet für uns wie die Wegräumung der Sünden (Hebr. 9, 26: Ad destitutionem peccati per hostiam suam apparuit), so auch eine vollständige Erneuerung und Wiederherstellung des durch die Sünde Adams zerstörten Gnadenverhältnisses zu Gott. 2 Kor. 5, 17 ff.: Ecce facta sunt omnia nova. Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum . . . Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum. Eph. 1, 10: Instaurare omnia in Christo war das Ziel Gottes, dem das Opfer Christi diente. Hebr. 10, 10: In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Iesu Christi semel.

b) Anderswo nennt Paulus die Frucht des Kreuzestodes eine Loskaufung (*ἀπολύτρωσις*, redemptio). Der Kaufpreis ist Christus selbst oder sein Blut. 1 Tim. 2, 6: Dedit redemptionem (*ἀντίλυτρον*) semetipsum pro omnibus. 1 Kor. 6, 20: Empti enim estis pretio magno. Apg. 20, 28: Ecclesia Dei, quam acquisivit sanguine suo. Und die Knechtschaft, aus der er die Menschen losgekauft hat, ist

α) die der Sünde; Erlösung = Nachlaß der Sünden. Eph. 1, 7 (und Kol. 1, 14): In quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum. Tit. 2, 14: Qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate. Hebr. 9, 12 ff.;

β) die des mosaischen Gesetzes. Gal. 3, 13: Christus nos redemit de maledicto legis. 4, 4 f.: Misit Deus Filium suum . . ., ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus;

γ) die des Teufels und des Todes. Hebr. 2, 14 f.: Ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est diabolum, et liberaret eos, qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti. 2 Tim. 1, 10: Destruxit mortem. Kol. 2, 14 f.: Delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci; et exspolians principatus et potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso. Vgl. über die Herrschaft des Teufels S. 70 f.

Ebenso schreiben Petrus und Johannes dem Tode Christi die Versöhnung aller Menschen mit Gott zu (1 Petr. 2, 24; 3, 18; 1 Joh. 1, 7; 2, 2; 4, 9. 10; Apok. 1, 5) und bringen auch den Loskaufsgedanken zum Ausdruck (1 Petr. 1, 18 f.; Apok. 5, 9).

Die Evangelien aber zeigen, daß nicht erst Paulus, sondern Jesus selbst dem Kreuzesopfer diese Bedeutung beigelegt hat. Die Hingabe seines Blutes hat versöhnende Kraft, sein Leben ist der Lösepreis für uns. Matth. 26, 28: Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Matth. 20, 28 (und Mark. 10, 45): Filius hominis venit . . . dare animam suam redemptionem (*λύτρον*) pro multis.

2. Beweis aus der Überlieferung.

Unter den Vätern der ersten Jahrhunderte ist kaum einer, der nicht gelegentlich die biblischen Hauptgedanken von unserer Versöhnung mit Gott und unserer Loskaufung durch Christi Leiden und Tod vorträgt. Wie fest und allgemein die Überzeugung von unserer Erlösung durch den blutigen Tod Christi eingewurzelt war, ersehen wir daraus, daß die Väter — schon bei Ignatius Smyrn. 5 und Polykarp Phil. 7, 1 finden sich die Ansätze dazu — aus dem Erlösungsdogma die christologischen Grundwahrheiten beweisen. Wir sind nicht erlöst worden, so legen sie dar, wenn Christus bloß zum Scheine Mensch geworden, nur scheinbar für uns gestorben ist (vgl. S. 173); wir sind nicht erlöst, wenn er keine vernünftige menschliche Seele besaß, die für uns in Liebe und Gehorsam dem äußeren Leiden den wahren Opferwert verleihen konnte (S. 176); wir sind nicht erlöst, wenn ein bloßes Geschöpf und nicht der wahre Gottessohn in seiner menschlichen Natur den Tod für uns erlitten hat (S. 198). Die Tatsache der Erlösung durch Christi Leiden und Tod bilden wie etwas allgemein Anerkanntes die Grundlage dieser Beweisführungen.

Neben der schlichten Wiederholung der biblischen Grundgedanken vom Erlösungswerke als Versöhnungsopfer und Loskaufung gehen in den Väterschriften einige Versuche einher, das Dogma näher zu erläutern.

Irenäus hat besonders die paulinische Lehre von Christus als dem zweiten Adam herangezogen und die Lehre von dem Ratschlusse Gottes, in Christus alles zusammenzufassen (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*, recapitulare, Vulgata: instaurare, Eph. 1, 10), damit verbunden. Unsere Erlösung ist ihm eine „Rekapitulation", indem Christus, der neue Stammvater, die ganze Menschheit so in sich zusammenfaßt, daß er sie als göttliches Ferment durchdringt, umbildet und heiligt und sie zur Unvergänglichkeit und ewigen Gottesgemeinschaft führt; eben dadurch ist dann das neue Geschlecht der Lebendigen von der Sünde des alten Ungehorsams, von dem Tode und dem Teufel erlöst (III, 18, 1. 7; II, 22, 4; V, 20, 3; 23, 2; Epid. 37. 38. 40). Dies alles geschieht nach Irenäus teils durch die Menschwerdung als solche, durch die die gesamte Menschheit in eine geheimnisvolle Gemeinschaft mit Gott gebracht wird (IV, 12, 5; 13, 1; 16, 5; 20, 4; V, 1, 3; Epid. 97), teils durch die Heilstaten, die das ganze Leben des Herrn ausfüllen — Irenäus hebt besonders den Sieg Christi über den Versucher

in der Wüste hervor —, und zuletzt durch den Tod und die Auferstehung. In dieser „Rekapitulations"- oder „mystischen" Theorie von der Erlösung würde freilich bei einseitiger Durchführung das Leiden und Sterben Christi seine überragende, entscheidende Bedeutung in dem Erlösungswerke, die die Hl. Schrift ihm beilegt, verlieren; es wäre nur eine zur Erlösung mitwirkende Tat neben den anderen. Aber Irenäus hat diese Einseitigkeit vermieden und den biblischen Gedanken von der versöhnenden Kraft des Opfertodes Christi und von der Hingabe seines Blutes und Lebens als Lösepreis für uns häufig Ausdruck verliehen (z. B. III, 16, 9; IV, 5, 4; V, 1, 1; 14, 3. 4; 17, 1). Dasselbe gilt von den anderen Vätern (Hippolytus, Methodius, Athanasius, Gregor von Nyssa, Epiphanius), bei denen seine Theorie Eingang fand; sie verwenden sie nur neben und in Verbindung mit diesen biblischen Vorstellungen.

Zahlreiche Väter versuchten die paulinische Lehre von dem Loskauf aus der Herrschaft des Teufels näher zu erklären. Durch die Sünde hat sich das Menschengeschlecht dem Teufel hingegeben, und dieser übt eine unerträgliche Gewaltherrschaft aus. Dieser Lehre der Hl. Schrift (vgl. S. 70 f.) gab Origenes die unwürdige und völlig unbiblische Wendung, die Tyrannei des Teufels beruhe auf einem eigentlichen Eigentumsrechte an uns, und um uns von dieser Herrschaft zu befreien, habe Christus sein Blut oder seine Seele dem Teufel als Lösepreis für uns bezahlt. Auf solche Weise sei nun der Teufel, wie er die Menschen durch Betrug unterjocht habe, gerechtermaßen durch Christus überlistet und betrogen worden; denn er habe die Seele Christi nicht festhalten können, und so sei ihm mit dem Rechte auf die Menschen auch dieser Kaufpreis verloren gegangen (In Ex. hom. 6, 9; In Matth. 12, 28; 16, 8; In Ioh. 6, 35; In Rom. 2, 13; 3, 7; 4, 11 usw.). — Nur wenige Väter, wie Basilius Hom. in Ps. 48, 3, Gregor von Nyssa Orat. cat. 22 ff., Ambrosius Ep. 41, 7 f., Hieronymus In Eph. 1, 7 sind Origenes in der Annahme einer rechtmäßigen Herrschaft des Teufels und seiner Täuschung durch Christus (nicht jedoch in der Annahme, daß Christus ihm seine Seele als Kaufpreis hingegeben habe) gefolgt. — Andere erkannten ebenfalls jenes Recht des Teufels an, glaubten aber, er habe es dadurch eingebüßt, daß er es unrechtmäßig auf den schuldlosen Gottmenschen auszudehnen suchte und ihn dem Tode übergab, aber seine Auferstehung nicht verhindern konnte. So stellten sich z. B. Chrysostomus In Ioh. hom. 67, 2 f., Cyrill von Alex. De incarn. Dom. 11, Theodoret De provid. 10, Johannes von Damaskus De fide orth. III, 1, Hilarius In Ps. 68, 8, Augustinus De Trin. XIII, 12 ff., Leo d. Gr. Sermo 64, 2, Gregor d. Gr. Moral. II, 22 ff. unter verschiedenartiger Ausschmückung des Gedankens unsere Befreiung aus der Teufelsherrschaft vor. — Indes hat keiner der angeseheneren Väter behauptet, daß diese „Überlistungstheorie" bzw. die „Theorie von dem Übergriffe des Teufels auf den schuldlosen Erlöser" und dem dadurch bewirkten Verlust seines Rechtes auf die Menschen die ganze Bedeutung des Erlösungstodes Christi erschöpfe. Sie haben daneben und zwar vorzugsweise die Lehre vorgetragen, daß Christus uns durch seinen Opfertod mit Gott versöhnt hat.

Eine weitere Theorie von der Erlösung als stellvertretender Genugtuung bereitete sich auf biblischer Grundlage in der Väterzeit langsam vor und kam in der Scholastik zur vollen Ausbildung.

Bartmann I[3] 398 ff.; Billot th. 50; Gloßner II 136 ff.; Heinrich-Gutberlet VII 790 ff. 826 ff.; Janssens V 768 ff. 890 ff.; Pesch IV[2] 266 ff.; Salmant. disp. 1 dub. 11; J. Wirtz, Die Lehre von der Apolytrosis. Trier 1906; F. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit. Münster 1918, 129 ff.; F. Stoll, Die Lehre des h. Irenäus von der Erlösung und Heiligung: Katholik 1905 I 46 ff.; J. Rivière, La doctrine de S. Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption: Bulletin d'anc. litt. 1911, 169 ff.; P. Galtier, La rédemption et les droits du démon dans s. Irénée: Recherches de science relig. 1911, 1 ff.; Ders., Les droits du démon et l'obéissance du Christ: Ebd. 1912, 345 ff. Vgl. ebd. 1913, 263 ff.; A. d'Alès, La doctrine de la récapitulation en S. Irénée: Ebd. 1916, 185 ff.; Chr. Pesch, Das Sühneleiden des göttl. Erlösers. Freiburg 1916; V. Schweitzer, Polykarp von Smyrna über Erlösung und Rechtfertigung: Theol. Quartalschr. 1904, 91 ff.

§ 36.

Die stellvertretende Genugtuung Christi.

I. Christus hat an unserer Stelle durch sein heiligstes Leiden und Sterben Gott für die Sünden genuggetan. Fidei proximum. Das Tridentinum spricht diesen Satz, ohne ihn eigentlich definieren zu wollen, mit den Worten aus: Sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit (S. 4 cp. 7, Denz. 799). Für das vatikanische Konzil, das der Zeitumstände wegen nicht zu Ende geführt werden konnte, war die Erhebung dieser Lehre zum Dogma in Aussicht genommen.

Genugtun (satisfacere) heißt im allgemeinen: eine Handlung so verrichten, daß sie berechtigten Ansprüchen genügt. In der Theologie hat das Wort gewöhnlich den engeren Sinn: für eine Beleidigung einen der Gerechtigkeit entsprechenden Ersatz leisten. Satisfactio est iniuriae illatae recompensatio secundum iustitiae aequalitatem (In Sent. 4 d. 15 qu. 1 a. 1 sol. 3). Somit bedeutet die satisfactio vicaria Christi, daß Christus durch sein Leiden und Sterben Gott eine sittlich wertvolle Leistung dargeboten hat, durch die die Beleidigung, die die Menschen ihm zugefügt haben, vollständig aufgewogen und ausgeglichen ist. Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id, quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex caritate et oboedientia patiendo maius aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis (3 qu. 48 a. 2).

Auch dann, wenn die Genugtuung durch Erleidung einer gerechten Strafe vollbracht wird, hat sie den Genugtuungswert nur dadurch, daß der Beleidiger freiwillig und in der Absicht, dem Beleidigten volle Sühne zu bereiten, die Strafe auf sich nimmt. Das Strafleiden an sich ist nur eine satispassio, keine satisfactio; das Tun, die Leistung zum gerechten Ausgleich der Beleidigung ist der Genugtuung wesentlich.

Die Bezeichnung des Erlösungswerkes als satisfactio hat durch den h. Anselm († 1109) Bürgerrecht in der Theologie erhalten (Cur Deus homo II, 6 u. ö.). Er hat den Begriff der Genugtuung eingehend analysiert und eine förmliche und vollständige Genugtuungslehre aufgestellt. Sie wurde

von den späteren Theologen, besonders vom h. Thomas, noch vervollkommnet und in ihrem Grundgedanken von dem Tridentinum als Ausdruck der kirchlichen Erlösungslehre angenommen.

Die Reformatoren schlossen sich der mittelalterlichen Lehre von der satisfactio vicaria dem Ausdrucke nach an, gaben ihr aber einen der Offenbarung, der Vernunft und dem sittlichen Empfinden zuwiderlaufenden Inhalt. Christus habe uns vertreten in aktivem Gehorsam d. h. er habe mit stellvertretender Wirkung für uns das Gesetz erfüllt, so daß uns nichts mehr zu tun übrig bleibe. Er sei auch unser Vertreter geworden in passivem Gehorsam d. h. er habe in seinem Leiden und blutigen Tode die gesetzliche Strafe, die wir hätten leiden müssen, sogar die Höllenqual, wie Calvin sagt, an unserer Stelle erduldet. Der Vater habe an Christus seinen Zorn ausgelassen, als wäre er der Sünder und nicht wir. Diese stellvertretende Abbüßung der Strafe, die also lediglich als satispassio betrachtet wird, habe uns von Sünde und Strafe befreit und mit Gott versöhnt. Noch überboten wurde diese irrige Vorstellung durch Hugo Grotius († 1645), dessen legalistische Stellvertretungslehre darauf hinausläuft, daß Gott an seinem unschuldigen Sohne ein Strafexempel statuieren wollte und ihn die äußersten Qualen erdulden ließ, damit so dem Gesetze genügt würde und die Schuldigen Verzeihung erlangen könnten. – Die rationalistische Strömung im Protestantismus von Sozin bis heute hat den „juristischen" Gedanken der satisfactio vicaria als überflüssig, vernunftwidrig und unvereinbar mit dem Evangelium der Liebe und Gnade überhaupt fallen lassen. – Auch Hermes wurde dem Genugtuungsgedanken nicht gerecht, da er meinte, das Strafleiden und der Opfertod Jesu habe nicht der Gerechtigkeit Gottes eine Sühne bereiten, sondern bloß uns zeigen sollen, welche Sühne zu fordern Gott das Recht habe, wie groß sein Mißfallen an der Sünde und wie reich sein Erbarmen sei. – Günther findet die Stellvertretung darin, daß Christus durch seinen Gehorsam in der ihm auferlegten Freiheitsprobe den Fall Adams wiedergutmachte und durch sein Verdienst dessen Mißverdienst und die Schuld des Geschlechtes aufhob. Der Gedanke der Genugtuung und Sühne für die Schuld fehlt in Günthers Erlösungslehre.

1. Schriftbeweis. – Schon das Alte Testament bezeugt, daß der Gottesknecht an unserer Stelle gelitten hat. Is. 53, 4 ff.: Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit . . . Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra; disciplina pacis nostrae super eum (d. i. er gab uns den Frieden durch Erduldung unserer Strafe) . . . et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. Die Verse 4–12 sprechen zwölfmal aus, daß der Gottesknecht unsere Strafen auf sich genommen hat. Der Unschuldige ist sühneleistend für die Schuldigen eingetreten, und gerade das Todesleiden ist das stellvertretende Sühnopfer. V. 7: Oblatus est, quia ipse voluit . . ., sicut ovis ad occisionem ducetur.

Das Neue Testament bezeichnet das Werk Christi wiederholt als eine zu unseren Gunsten, für uns geleistete Sühne. Dieses „für uns" (ὑπὲρ ἡμῶν) kann aber nur bedeuten „an unserer Stelle"

(*ἀντὶ ἡμῶν*), da es sich um eine Sühne Christi handelt, der für sich selbst nichts zu sühnen hatte. Bei Matth. 20, 28 (Mark. 10, 45) bedient er sich selbst ausdrücklich der Wendung, der Menschensohn sei gekommen, sein Leben als „Lösegeld anstatt Vieler" (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν*) hinzugeben. Auch bei Paulus zeigt der Zusammenhang mancherorts, daß das *ὑπὲρ ἡμῶν* den Sinn hat von *ἀντὶ ἡμῶν*, daß Christus nämlich als unser Stellvertreter leidend und sühnend gewirkt hat. Besonders deutlich ist Gal. 3, 13: Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum d. h. er hat den Fluch des Gesetzes, am Holze zu hängen (V. 14), auf sich genommen und durch dieses uns zukommende Strafleiden, das er Gott darbot, uns erlöst. Ähnlich 2 Kor. 5, 21: Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso d. h. Gott hat ihn als „Sünde" (d. i. Sünder, oder, wie andere erklären, Sühnopfer für die Sünde) behandelt, damit wir gerecht werden; was wir leisten müßten, leistete er. Röm. 3, 25 f. betont die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Forderung und Annahme des Blutes Christi als Sühne für die Sünden der Menschheit: Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem iustitiae suae propter remissionem praecedentium delictorum . . ., ut sit ipse iustus et iustificans eum, qui est ex fide Iesu Christi.

2. Tradition. — Ähnlich wie die Hl. Schrift bezeugen die Väter oftmals, daß sich Christus „für uns" zum Opfer gebracht hat. Der Gedanke der Stellvertretung tritt dabei nicht selten leicht erkennbar zutage. Häufig wird er in ausdrücklichen Worten vorgebracht.

Schon Clemens von Rom schreibt 1 Cor. 49, 6: „Aus Liebe zu uns hat Jesus Christus unser Herr nach dem Willen Gottes für uns sein Blut hingegeben, sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere Seelen." Derselben Worte bedient sich Irenäus Adv. haer. V, 1, 1, der zudem die bezeichnende Wendung gebraucht: „In dem zweiten Adam sind wir versöhnt worden, indem wir gehorsam wurden bis zum Tode" (V, 16, 3), und: „Er hat unseren Ungehorsam durch seinen Gehorsam ausgeglichen" (V, 17, 1). Justinus schreibt: Nach des Vaters Ratschluß „nahm er die Flüche aller auf sich . . . Er litt den Fluch aller, damit durch seine Wunde dem Menschengeschlechte Heilung werde" (Dial. 95). Nach Origenes Comm. in Matth. ser. 135 ff. hat der Leidensunfähige unsere Ohnmacht und Sünde auf sich genommen und uns so durch sein Leiden gerettet. Cyprian Ep. 7, 5 wendet auch das Wort satisfacere indirekt auf das Werk Christi an: Per ipsum Deo Patri satisfacere debemus. Athanasius hat es mehrfach betont, daß Christus stellvertretend für uns eingetreten ist: „Er hat seinen Leib als ein makelloses Opfer in den Tod gegeben und so durch das Opfer des Stellvertreters *(τοῦ καταλλήλου)* den Tod von allen Menschen hinweggenommen . . . Er erstattete in seinem Tode, was die Menschheit zu leiden schuldete" (De inc. Verbi 9). „Anstatt aller" *(ἀντὶ πάντων)* hat er den Tod erleiden wollen (ib. 8. 9. 20). „Er ertrug als Mensch für uns den Tod, so daß er sich durch den Tod dem Vater für uns darbrachte. Deshalb ist er auch als Mensch unsertwegen und für uns erhöht worden, damit wir, gleichwie wir alle in seinem Tode gestorben sind, in ihm erhöht würden" (C. Arian. I, 41). Gregor von Nyssa C. Eunom. II (Migne P. gr. 45, 528 D): „Als er kam, um das Geheimnis durch das Kreuz zu erfüllen, um durch seine Striemen unsere Wunde zu heilen und durch den eigenen Tod den gemeinsamen Tod der Menschen aufzuheben, ward er um unsertwillen gehorsam." Ib. VI (717 B): „Der Hohepriester, der mit seinem eigenen Blute für unsere Sünde priesterlich Sühne geleistet hat *(ἱερατικῶς ἱλεωσάμενος)*, . . der große Hohepriester, der sein eigenes Lamm d. i. seinen eigenen Leib für die Sünde der Welt geopfert hat *(ἱερουργήσας)*." Ib. XI (860 B): „Deinetwegen hat er Knechtsgestalt angenommen, und statt der ihm zustehenden Freude hat er die deiner Sünde zustehenden Leiden auf sich genommen und sich selbst als Lösepreis für deinen Tod hingegeben." Vgl. noch Adv. Apoll. 21; In Chr. resurr. I (46, 604 B). Ambrosius Ep. 41, 7: Venit Dominus Iesus, mortem suam pro morte omnium obtulit, sanguinem suum pro sanguine fudit universorum. In Luc. IV, 7: Ut quia solvi non queunt divina decreta, persona magis quam sententia mutaretur. Hieronymus In Is. 53, 5: „Was wir für unsere Untaten hätten leiden sollen, hat er für uns gelitten." Augustinus C. Faustum XIV, 4: „Christus hat ohne Schuld unsere Strafe übernommen, um dadurch unsere Schuld zu lösen und unserer Strafe ein Ende zu machen." Enarr. in Ps. 21, 3: „Er hat unsere Sünden zu seinen Sünden gemacht, um seine Gerechtigkeit zu unserer Gerechtigkeit zu machen."

Es ist also klar, daß die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi wie in der Hl. Schrift so in der Überlieferung eine durchaus sichere Grundlage hat. Der h. Anselm hat diese Lehre nicht neu eingeführt, sondern sie in seinen beiden Büchern Cur Deus homo nur spekulativ zu durchdringen und zu begründen gesucht.

3. Ratio theologica. — Unser Lehrsatz beruht auf der Wahrheit, daß die Sünde als eine unendliche Beleidigung Gottes eine unendliche Genugtuung verlangt, die kein Geschöpf zu leisten imstande ist. Wenn also Gott aus gerechten und weisen Gründen auf diese Genugtuung nicht verzichten, sondern sie von uns fordern wollte, so konnte die Erlösung nur so geschehen, daß eine göttliche Person Mensch wurde und sich an unserer Stelle zur Sühne für die Beleidigung Gottes zum Opfer brachte (s. S. 167 f.). Durch die Annahme der Menschennatur ist der Sohn Gottes unser natürlicher Mittler, unser geborener Stellvertreter geworden (S. 274 f.). Und da sich Gott in seinem Erlösungsratschlusse aus freiester Erbarmung bereit erklärt hatte, diese Stellvertretung anzuerkennen, so konnte Christus an unserer Statt Gott eine unendliche Genugtuung darbieten, über deren Annahme und Wirksamkeit kein Zweifel bestand.

II. Die stellvertretende Genugtuung Christi in ihrer inneren Vollkommenheit.

1. Sie ist unendlich (satisfactio infinita). Wie nach der Jubiläumsbulle Clemens' VI vom Jahre 1343 die durch das Leiden Christi erworbenen Verdienste unendlich sind (Denz. 550. 552), so muß auch die Genugtuung, die er geleistet hat, unendlichen Wert haben. Denn die Leistung erhält in beiden Fällen ihren Wert durch die hypostatische Union. Der Wert einer sühnenden oder verdienstlichen Handlung richtet sich in etwa nach der Vollkommenheit des physischen Aktes und nach der Natur des Handelnden und ihren natürlichen und übernatürlichen Kräften, die das principium quo der Handlung sind; aber vor allem richtet sich der Wert nach der Würde der handelnden Person (principium quod). In Christus ist nun das persönliche Prinzip, das die Erlösungstat durch die angenommene menschliche Natur als sein Werkzeug vollzogen hat, der unendliche Gottessohn. Darum sind alle menschlichen Handlungen Christi gottmenschlich (s. S. 219), und darum empfängt seine Sühne und sein Verdienst von seiten der Person einen unendlichen Wert (3 qu. 48 a. 2 ad 3).

2. Sie ist vollgültig (satisfactio perfecta, condigna, aequivalens) d. h. sie wiegt die durch die Sünde geschehene Beleidigung Gottes vollständig auf. Diese Vollgültigkeit besitzt sie nicht etwa, wie die nominalistische Lehrweise will, durch eine ergänzende gnädige Annahme (acceptatio) von seiten Gottes, sondern durch sich und innerlich. Zwar hätte sich Gott mit dem Genugtuungswerke eines schuldlosen Geschöpfes zufrieden geben können; dieses Werk wäre dann infolge der göttlichen Akzeptation ausreichend gewesen, aber nur in unvollkommener Weise. In vollkommener Weise ist nur jene Sühne ausreichend, die durch ihren inneren Wert die zu sühnende Schuld völlig aufwiegt (3 qu. 1 a. 2 ad 2; In Sent. 3 d. 20 qu. 1 a. 1; Comp. theol. 235).

a) Die Hl. Schrift lehrt die innere Vollgültigkeit durch die Gegenüberstellung der zahlreichen Opfer des Alten Bundes mit dem einmaligen Opfer Christi. Nur das letztere hat die Kraft, die Sünden zu tilgen (Hebr. 9, 12. 28; 10, 4. 5). Der Apostel kann hier nur den inneren Wert im Auge haben, da die gnädige Annahme durch Gott auch geringere Opfer leicht ergänzen könnte. Ferner hat Christus mit seinem kostbaren Blute den „Kaufpreis" erlegt, um den wir von der Sünde erlöst wurden (S. 287); beim Kaufe aber kommt nach den Gesetzen der Gerechtigkeit die Gleichwertigkeit des Preises mit dem erworbenen Gegenstande zur Geltung.

b) Bei den Vätern liegt dieser Gedanke, daß die Leistung Christi die Sünde vollständig wettmache, allen ihren Ausführungen über das Sühnewerk des Erlösers unverkennbar zugrunde. Besonders stark tritt er hervor, wenn sie von der Loskaufung der sündigen Menschheit durch die Hingabe des Lebens Christi sprechen (S. 289). Daß der Preis aus sich vollgenügend sei, erklären Basilius In Ps. 48, 3 (*αὐτάρκες ἀντάλλαγμα*) und Cyrill von Alex. De inc. Unig. Migne P. gr. 45, 1216 A (*δῶρον ἀληθῶς ἀντάξιον*).

3. Sie ist überfließend (satisfactio superabundans). Christus hat, wie Clemens VI betont, sein kostbares Blut copiose velut quoddam profluvium vergossen, während schon „ein Tröpfchen des Blutes wegen der Vereinigung mit dem Logos zur Erlösung der ganzen Menschheit ausgereicht hätte" (Denz. 550). Dies bestätigt die Offenbarung:

a) Nach Röm. 5, 15 ff. übertrifft die Kraft der Gnade Christi bei weitem die der Sünde. V. 20: Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia.

b) Unter den Vätern spricht z. B. Cyrill von Jerus. Cat. XIII, 33 diese Superabundanz deutlich aus. Chrysostomus In Rom. hom. 10, 2 schreibt, der Wert dessen, was Christus für uns gezahlt, sei im Vergleiche mit unserer Schuld, was etwa ungezählte Talente Goldes und die Erhebung zur Königswürde gegenüber einer Schuld von zehn Oboli, oder das unendliche Meer gegenüber einem kleinen Tropfen.

Die unendliche Genugtuung ist schon notwendig, um der unendlichen Beleidigung äquivalent zu sein. Wie kann sie nun zugleich noch superabundant sein? Antwort: Die Beleidigung ist nur secundum quid unendlich, nicht simpliciter, weil die Sünde ein geschöpflicher Akt ist. Die Genugtuung Christi ist hingegen als Leistung einer göttlichen Person schlechthin unendlich und darum nicht bloß ein vollwertiger, sondern ein überschwenglich großer Ersatz für die Gott zugefügte Ehrenkränkung. Außerdem hat der Herr nach seiner freien Wahl die Genugtuung in so vollkommener Weise verrichtet, daß ihr auch dadurch ein überfließender Wert verliehen worden ist. Vgl. 3 qu. 48 a. 2.

4. Sie entspricht den Forderungen der strengen Gerechtigkeit (satisfactio secundum rigorem iustitiae).

Die Forderungen, die die strenge Gerechtigkeit stellt, sind diese: Die Genugtuung muß nicht nur innerlich vollgültig sein, sondern die Leistung des Schuldners muß auch geschehen a) zugunsten eines anderen, nämlich des Beleidigten, b) aus den eigenen Gütern des Schuldners, die er nicht von dem Beleidigten empfangen hat (ex bonis propriis), c) aus Gütern, über die er völlig frei verfügen kann (ex bonis sub dominio suo positis), d) aus Gütern, die er dem Beleidigten nicht schon aus anderem Grunde

schuldig ist (ex bonis aliunde indebitis), e) die Genugtuung muß derartig sein, daß der Beleidigte sie annehmen muß und keine weiteren Forderungen erheben darf.

Der h. Thomas mit seiner Schule und wohl die Mehrheit der Theologen sind der Ansicht, daß diese Bedingungen der rigorosen Gerechtigkeit in dem Werke Christi erfüllt sind.

Allerdings leistet in der Genugtuung Christi nicht der Schuldner selbst die Sühne, Christus leistet sie für andere, nicht für sich selbst. Abälard und die Sozinianer haben daraus folgern wollen, daß in dem Erlösungswerke von wahrer Genugtuung keine Rede sein könne. Aber durch diesen Einwand wird unsere Frage gar nicht getroffen. Denn sie setzt die freie gnädige Annahme der Stellvertretung Christi von seiten Gottes voraus. Gott ist nicht etwa gegen seinen Willen durch die Leistung Christi zur Wiederannahme der gefallenen Menschheit gezwungen worden, sondern hat unsere Erlösung aus freiester Erbarmung beschlossen. Durch den Ratschluß der Erlösung hat er Christus als stellvertretenden Mittler für uns bestellt, und es handelt sich nur darum, ob unter der Voraussetzung dieser gnädigen Annahme der Stellvertretung Christi seine Sühne dem rigor iustitiae entspricht, ob also in diesem Werke mit der höchsten Barmherzigkeit auch die vollkommenste Gerechtigkeit verbunden ist.

a) Hat Christus die Genugtuung einem anderen geleistet? Das Tridentinum S. 6 cp. 7 (Denz. 799) erklärt: „Er hat für uns Gott dem Vater genuggetan." Aber das ist eine Appropriation gemäß der Ursprungsfolge der göttlichen Personen. In Wirklichkeit hat er der ganzen Trinität, also auch sich selbst die Sühne dargebracht. Nun kann aber vollkommene Gerechtigkeit nur zwischen verschiedenen Personen geübt werden, da eben die Person die Trägerin der Rechte ist. Iustitia proprie dicta requirit diversitatem suppositorum (2, 2 qu. 58 a. 2). In Christus ist aber nur ein Suppositum, eine Person. Wie kann er also, indem er sich selbst Genugtuung leistet, der strengen Gerechtigkeit genügen? Wir verweisen auf die Ausführungen über die zusammengesetzte Person Christi (S. 227 f.). Die eine Person Christi kann zusammengesetzt genannt werden, insofern sie nicht nur in der göttlichen Natur subsistiert, sondern auch ihrer menschlichen Natur im wahren und vollen Sinne die Subsistenz verleiht (3 qu. 2 a. 4). Somit besteht ein virtueller Unterschied zwischen der Person Christi, insofern sie das Suppositum der göttlichen Natur und insofern sie das Suppositum der menschlichen Natur ist. Die eine Person ist, da sie zwei Naturen mit zwei Willen und verschiedenen Rechten inne hat, duplex persona moralis und kann als Trägerin der göttlichen Natur die Genugtuung annehmen, die sie als Trägerin der menschlichen Natur (als virtuelle menschliche Person) leistet.

b) Auch die Bedingung, daß die Genugtuung aus Eigenem zu leisten sei, ist in dem Werke Christi erfüllt. Freilich hat seine menschliche Natur nichts aus sich, sie hat ihre ganze Ausstattung und Wirkungskraft, vor allem die hypostatische Union, die den unendlichen Wert ihrer Handlungen begründet, ohne den mindesten Rechtsanspruch von der Güte Gottes erhalten. Aber es ist zu beachten, daß die menschliche Natur nur das principium quo der Sühneleistung Christi ist. Das principium quod

ist die Person des Sohnes Gottes, die in keiner Weise beschenkt und begnadigt wird, sondern vielmehr ihrer menschlichen Natur alle Gaben und Gnaden spendet. Empfängerin dieser Gaben ist die menschliche Natur, die nicht die Genugtuung leistet, während die die Genugtuung leistende Person die Gaben nicht empfängt, sondern mitteilt. Darum sind es im wahren Sinne bona propria, mit deren Opferung Christus der strengsten Gerechtigkeit genugtun konnte.

c) Christus besaß ferner über sein unendlich kostbares Blut und Leben, in deren Hingabe das Genugtuungswerk bestand, ein unumschränktes Verfügungsrecht. Das absolute Dominium Gottes über alle geschöpflichen Dinge und Handlungen steht dem nicht entgegen. Denn obschon die menschlichen Handlungen Christi, soweit sie von ihrem principium quo ausgehend geschöpflichen Charakter an sich tragen, dieser göttlichen Oberherrschaft unterstehen, so sind sie ihr doch nicht unterworfen, soweit sie von ihrem principium quod, der Person des Sohnes Gottes, vollzogen werden; und der menschliche Wille, durch den Christus die Genugtuung vollbringt, übt das menschliche Dominium über seine Genugtuungsakte nur getragen von seinem unendlichen principium quod. Es ist also die göttliche Person selbst, die durch den menschlichen Willen das Verfügungsrecht über die menschlichen Genugtuungsakte geltend macht. Soweit diese aber von der göttlichen Person ausgehend Handlungen Gottes sind, unterliegen sie, wie gesagt, nicht der Oberherrschaft Gottes, wie rein geschöpfliche Akte es tun.

d) Was Christus zur Sühne für uns leistete, war er nicht schon aus anderen Gründen Gott so schuldig, daß es zu der Sühne nicht ausreichte. Ein Geschöpf kann zwar Gott nichts darbieten, was es ihm nicht schon als dem höchsten Herrn und größten Wohltäter zu seiner Verherrlichung und aus Dankbarkeit schuldig ist, und oft kommen noch andere Pflichttitel hinzu, wie bei Christus, der sein Leben auch aus Gehorsam opfern mußte. Aber wenn eine und dieselbe Leistung aus mehreren Gründen dieser Art pflichtmäßig ist, so braucht sie deswegen nicht mehrmals vollbracht zu werden, sondern der einmalige Vollzug genügt den verschiedenen Verpflichtungstiteln. So erfüllte Christus durch ein und dasselbe Sühnewerk alle Titel der Verpflichtung, durch die es ihm auferlegt wurde. Sein Werk war unendlich vollkommen, so daß keine Verpflichtung denkbar ist, der er nicht durch die Hingabe seines Lebens aufs vollkommenste genügt hätte. Er konnte daher zu den Verpflichtungen, die sich aus der Geschöpflichkeit seiner Menschennatur ergaben, auch noch jene Verpflichtung, die der gefallenen Menschheit oblag, Gott eine vollkommene Genugtuung zu geben, freiwillig auf sich nehmen und mit den übrigen auch sie aufs vollkommenste erfüllen.

e) Auch die letzte Bedingung, die verlangt, daß der Beleidigte die Genugtuung nicht zurückweisen kann und von allen weiteren Sühneforderungen ablassen muß, ist in der Genugtuung Christi erfüllt. Denn wenn der Beleidigte einwilligt, daß ihm statt des Beleidigers ein anderer Sühne leiste, und wenn diese Sühne ihm vollen Ehrenersatz bietet, so ist es unsinnig und ungerecht, die Genugtuung abzulehnen. Gott hat aber durch den freien Ratschluß der Erlösung und Menschwerdung Christus als unseren Stellvertreter zugelassen und daraufhin von ihm eine unsere ganze Schuld aufwiegende, ja überfließende Genugtuung erhalten. Er konnte sie also nicht zurückweisen und mußte uns wieder in Gnaden annehmen.

III. Christus hat für alle Menschen genuggetan. Fidei proximum.

Judaistischer Nationalismus im alten Christentum wollte hie und da die Nichtjuden von dem Heile in Christus ausgeschlossen wissen. Gnostiker und Manichäer beschränkten die Wohltat der Erlösung auf eine Auslese der Menschheit, die sie selber bildeten. Der prädestinatianische Irrtum spricht aus, daß Christus nur für die Prädestinierten gestorben sei. Letztere Irrlehre wurde von der Synode zu Quiercy 853 verworfen (Denz. 319). Als Jansenius sie erneuerte, wurde sein Satz: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse, von Innozenz X 1653 als häretisch verdammt (Denz. 1096). Alexander VIII 1690 verurteilte die These, Christus habe sich nur für die Gläubigen zum Opfer gebracht (Denz. 1294).

Es ist also die ausdrückliche kirchliche Lehre, daß Christus nicht bloß für die Prädestinierten und auch nicht bloß für die Gläubigen gestorben ist, und der Sinn der lehramtlichen Entscheidungen geht ohne Zweifel dahin, daß er für alle Menschen durch seinen Tod genuggetan hat, wie auch das Konzil von Nicäa, ohne eine Ausnahme anzudeuten, bekennt: Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis usw., und das Tridentinum S. 6 cp. 2 (Denz. 794) sich nachdrücklich die Worte 1 Joh. 2, 2 (s. u.) zu eigen macht.

1. Hl. Schrift. – Paulus lehrt kurz und bündig 2 Kor. 5, 15: Pro omnibus mortuus est Christus. Desgleichen 1 Tim. 2, 6: Dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. Mit letzteren Worten begründet er den vorhergehenden Satz: Deus omnes homines vult salvos fieri (V. 4). Ferner Röm. 5, 18: Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae. Ebenso bestimmt lehrt 1 Joh. 2, 2: Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.

2. Tradition. – Clemens von Rom 1 Cor. 7, 4 bezeugt, daß das Blut Christi „wegen unseres Heiles vergossen der ganzen Welt die Gnade der Bekehrung gebracht hat". Nach Clemens Alex. Strom. VII, 3, 16 ist „der ewige Logos der eine Erlöser für jeden einzeln und für alle insgesamt". Origenes In Num. hom. 24, 1 spricht von dem einen Lamme, das die Sünde der ganzen Welt hinwegnehmen konnte; dieses eine Opfer allein genügte für das Heil der ganzen Welt. Tertullian Adv. Iud. 13: Hunc enim oportebat

pro omnibus gentibus fieri sacrificium. So lehren die Väter aller Jahrhunderte einmütig. Nur über die Ansicht, die Augustinus in seinen letzten Schriften vertreten hat, besteht eine Unsicherheit. Näheres in der Gnadenlehre § 21.

Die Scholastik unterschied die sufficientia und die efficacia der Genugtuung, um deutlich zu machen, daß die Allgemeinheit der Erlösung Christi und die ewige Verwerfung eines Teiles der Menschen keineswegs unvereinbar sind. Dem Genügen nach ist die Sühne Christi allumfassend. Für alle Menschen ohne Ausnahme hat er sterben wollen, zugunsten aller hat Gott die Genugtuung angenommen, und allen bietet er um Christi willen die hinreichende Gnade, ihr Heil zu wirken. Aber die Wirksamkeit des Todes Christi, soweit die tatsächliche Erreichung des ewigen Heiles in Betracht kommt, ist beschränkt. Die einzelnen Menschen sind durch ihn nicht ohne weiteres mit Gott ausgesöhnt und des Heiles gewiß. Die Wirkungen der Genugtuung Christi müssen den Einzelnen durch die von Christus eingesetzten Gnadenmittel zugewendet werden, und dazu bedarf es (außer bei den Unmündigen) der eigenen Mitwirkung jedes Einzelnen. Wer diese versagt, an dem bleibt die Genugtuung des Erlösers unwirksam.

Die Notwendigkeit der Mitwirkung zur Aneignung der Erlösungsgnade betont Hebr. 5, 9: Factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis. Mark. 16, 16: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. 2 Petr. 1, 10: Magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. Alle Mitwirkung, alle Buße und Genugtuung unsererseits hat aber ihren Wert von Christus, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur a Patre (Trid. S. 14 cp. 8, Denz. 904). Darum wird der Wert der Genugtuung Christi durch die Notwendigkeit unserer Mitwirkung nicht geschmälert, sondern sie beweist auch in unseren Werken ihre Kraft.

Der Lehrsatz von der Allgemeinheit der Genugtuung Christi ist nicht bloß auf die Menschen, sondern sinngemäß auch auf ihre Sünden und deren Strafen anzuwenden. Der Opfertod Christi genügt, alle und jede Sündenschuld und -strafe zu tilgen. Er wiegt alles Unheil, das die Sünde mit sich bringt, vollständig auf, und in der Absicht des Sühnenden ist keinerlei Sünde noch Strafe ausgenommen. Aber die Wirksamkeit der Genugtuung in der wirklichen Tilgung von Sünde und Strafe hängt von der Anwendung der Gnadenmittel und bei Erwachsenen von ihrer Mitwirkung mit der verliehenen Gnade ab. Was die zeitlichen Sündenstrafen angeht, so kommen sie nach Thomas In Sent. 3 d. 19 qu. 1 a. 3

sol. 2 nur bei den Menschen in Wegfall, die des Leidens Christi teilhaftig sind. Doch sind Unterschiede zu machen. Die allgemeinen Strafen, die aus der Erbsünde herrühren, werden erst am Ende der Tage beseitigt. Die besonderen Strafen für persönliche Sünden werden, soweit sie vindikativ sind, durch die Taufe vollständig aufgehoben. Getaufte können sie durch Reue und Buße mehr oder minder vollständig sühnen oder müssen sie im Fegfeuer abbüßen. Soweit sie medizinell sind, bleiben diese besonderen Strafen als Mittel heilsamer Prüfung bestehen, bis sie am Ende der irdischen Pilgerschaft durch die Kraft des Leidens Christi ganz und gar hinweggenommen werden.

„Für die Engel ist Christus nicht gestorben." So Augustinus (Enchir. 61). Der Grund ist leicht ersichtlich. Die guten Engel bedurften keiner Aussöhnung mit Gott, den bösen aber kommt der Tod Christi in keiner Weise zugute. Vgl. Thomas 3 qu. 8 a. 3. An und für sich hätte der Tod des Herrn bei seinem unendlichen Werte auch ihre Sünde tilgen können; aber da dies der Absicht Gottes und des Gottmenschen nicht entsprach, so gilt Christi Sühnopfer weder dem Genügen noch der Wirksamkeit nach für die verworfenen Engel. Den entgegenstehenden Irrtum der Origenisten hat ein Konzil zu Konstantinopel 553 can. 1 verurteilt.

Bartmann I[3] 403 ff.; Billot th. 50—52; Billuart diss. 19 a. 4—8; Franzelin th. 47; Gonet disp. 4 a. 2—4; Gotti qu. 3 dub. 4—6; Heinrich-Gutberlet VII 802 ff.; Janssens V 763 ff. 777 ff.; Joh. a S. Thoma qu. 1 disp. 2; Van Noort[2] 107 ff. 122 ff.; Pesch IV[2] 205 ff.; Pohle II[6] 186 ff.; Salmant. disp. 1 dub. 6—10; Scheeben III 314 ff.; Stentrup th. 7—12; A. Deneffe, Das Wort satisfactio: Zeitschr. für kath. Theol. 1919, 158 ff.; B. Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi. Paderborn 1891; B. Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionslehre des h. Anselm. Münster 1903; L. Heinrichs, Die Genugtuungstheorie des h. Anselmus. Paderborn 1909; P. Minges, Beitrag zur Lehre des Duns Skotus über das Werk Christi: Theol. Quartalschr. 1907, 241 ff.; J. F. S. Muth, Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung. München 1904; K. Staab, Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi. Paderborn 1908; J. Stufler, Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott: Zeitschr. für kath. Theol. 1906, 385 ff.

§ 37.

Das Verdienst Christi.

Verdienst (meritum) ist eine Leistung zugunsten eines anderen, die eines Lohnes wert ist. Der Genugtuende will zunächst dem Beleidigten gerechten Ersatz leisten und dadurch das Schuldverhältnis beseitigen. Der Verdienende erstrebt zunächst ein Gut für sich oder andere; er will durch die Leistung zugunsten eines anderen diesen zu einer Gegenleistung verpflichten. Eine Handlung kann zugleich genugtuend und verdienstlich sein.

I. **Christus hat wahrhaft und eigentlich verdient. Fidei proximum.** Nach Trid. S. 6 cp. 7 (Denz. 799) ist die „Verdienstursache" der Rechtfertigung Iesus Christus, qui sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit. Weitere Äußerungen des Konzils siehe unter III. Papst Clemens VI

1343 erklärt in seiner Jubiläumsbulle (Denz. 550. 552), daß Christus der streitenden Kirche durch sein Leiden einen unendlichen Schatz von Verdiensten erworben hat (infinitus thesaurus, infinita merita).

1. Die Hl. Schrift enthält zwar nicht das Wort, wohl aber die Sache. Is. 53, 11: Pro eo quod laboravit anima eius, videbit et saturabitur. Phil. 2, 8 f.: Humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen, quod est super omne nomen. Hebr. 2, 9: Videmus Iesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum.

2. Unter den Vätern bezeugen namentlich die Lateiner das Verdienst Christi nicht bloß sachlich nach Art der Hl. Schrift, sondern auch mit ausdrücklichen Worten. Sie sprechen von seinem meritum humilitatis, meritum oboedientiae (Hilarius In Ps. 53, 5; De Trin. IX, 39; Augustinus In Ioh. tract. 104, 3), von der retributio, dem praemium, der merces, die ihm zuteil geworden ist (Hilarius In Ps. 126, 16 f.; 141, 8; Augustinus l. c.; vgl. Cyrill von Alex. Thesaurus 20, Migne P. gr. 75, 332 ff.).

3. Die ratio theologica schließt aus dem Genugtuungswerte der Handlungen Christi, daß sie auch Verdienstwert hatten. Denn indem sie als eine vollgültige Sühne Gott bewogen, die Schuld zu erlassen, also den Zustand der Gnadenentblößtheit aufzuheben, wurden sie für Gott ein Beweggrund, die Gnade zu erteilen, m. a. W. sie verdienten uns die Gnade. — Ferner ist leicht zu erkennen, daß alle Bedingungen zu einem wahren und eigentlichen Verdienste (vgl. Gnadenlehre § 35) in den Werken Christi, besonders in seinem Kreuzestode, in größter Vollendung erfüllt waren. Seine Werke waren frei, auch wenn er sie im Gehorsam vollzog (S. 246 ff.); sie waren gut nach ihrem Gegenstande, ihrem Ziele und ihren Umständen; sie wurden im Gnadenstande verrichtet und empfingen durch die vollkommenste Liebe ihre Richtung auf Gott; sie waren Werke eines Erdenpilgers, da Christus comprehensor und viator zugleich war; sie besaßen nach Is. 53, 10 f. die göttliche Verheißung des Lohnes. Zugleich aber hatten sie als Werke des Sohnes Gottes unendlichen Wert und verdienten daher einen Lohn ohne Maß und Ende; das Verdienst sollte nach der Absicht des Verdienenden allen Menschen zugewandt werden, es reichte überschwenglich aus, um alle mit den höchsten übernatürlichen Gütern zu erfüllen; es war ein Verdienst, das auch den Forderungen der strengen Gerechtigkeit entsprach. Vgl. S. 295 ff.

Das ganze irdische Leben Christi war eine ununterbrochene Kette verdienstlicher Handlungen. Bei seinem ersten Eintritte in die Welt (Hebr. 10, 5) erklärte er sich bereit, den Willen des Vaters zu erfüllen, und vollbrachte damit einen Akt höchsten Verdienstes. Sein übernatürlich ausgestattetes Erkennen, seine Heiligkeit und Gottesliebe befähigten ihn, immerfort verdienstliche Handlungen zu vollziehen (3 qu. 34 a. 3; In Sent. 3 d. 18 qu. 1 a. 3).

II. Christus hat für sich die Verherrlichung seines Namens, die glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt, die Verklärung des Leibes, überhaupt den Zustand der Erhöhung verdient. Sententia communis.

1. Die Hl. Schrift bezeugt dies mit den klarsten Worten an den unter I 1 angeführten Stellen Phil. 2, 8 f.; Hebr. 2, 9; dem Sinne nach auch Joh. 17, 4 f.; Luk. 24, 26; Apok. 5, 12.

2. Die Väter stimmen dem Schriftzeugnisse zu, indem sie in den unter I 2 nachgewiesenen Texten die Erhöhung Christi und die Verleihung des Namens über alle Namen (Phil. 2, 9) und seine Verherrlichung (Joh. 17, 5) ausdrücklich als das Verdienst oder den Lohn seiner Demut und seines Gehorsams hinstellen.

3. Der innere Grund, den der h. Thomas 3 qu. 19 a. 3 anführt, geht davon aus, daß wir Christus jegliche Vollkommenheit, die nicht durch eine andere ausgeschlossen wird, zuschreiben müssen. Da es nun ehrenvoller ist, etwas durch eigenes Verdienst erlangt zu haben, als es unverdient zu besitzen, und da Christus die hier in Rede stehenden Güter nicht von Anfang an besaß, so ist anzunehmen, daß er sie durch seine Tugendübung verdient hat. Sie gebührten ihm zwar unabhängig von dem Verdienste wegen der hypostatischen Union. Aber dieser Anspruch schließt den Verdienstanspruch nicht aus, da Christus nach dem Willen des Vaters nicht sofort bei der Menschwerdung in den Stand der Erhöhung eintreten sollte.

Christus hat für sich „weder Gnade noch Wissen, weder die Seligkeit der Seele noch die Gottheit verdient" (Thomas l. c). Daß er es nicht durch ein Verdienst erworben hat, der Sohn Gottes zu sein, ist schon früher dargelegt worden (S. 212 f.). Vgl. noch Augustinus Opus imp. c. Iul. I, 138. Auch bezüglich der heiligmachenden Gnade hebt Augustinus es ib. 140 als selbstverständlich hervor, daß sie Christus nicht um eines Verdienstes willen verliehen worden ist. Denn wie konnte der Erlöser verdienen, was er nie entbehrt, sondern vom ersten Augenblicke an besessen hat?

III. Christus hat der gefallenen Menschheit alle und jede Gnade, die ihr zuteil wird, verdient. Sententia certa.

Er hat uns nach den Worten Clemens' VI „einen unendlichen Schatz erworben, durch dessen Benutzung wir der göttlichen Freundschaft teilhaftig werden" (Denz. 550). Wie das Tridentinum S. 5 can. 3 (Denz. 790) lehrt, ist Christi Verdienst das einzige Heilmittel, das die Erbsünde beseitigt. Nach S. 6 cp. 3 (Denz. 795) erhalten wir in der Wiedergeburt „durch das Verdienst seines Leidens" die Gnade der Gerechtigkeit. „Niemand kann gerecht sein, dem nicht die Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesus Christus mitgeteilt werden" (cp. 7 Denz. 800; vgl. cap. 14. 16 und can. 10). Darum hat auch jede zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung erforderliche Gnade in seinem Verdienste ihre Quelle. Ebenso wird uns der ewige Lohn unserer Werke durch das Verdienst Christi zuteil (can. 26 Denz. 836). Alle Verdienste, die der Gerechte sammelt, erwirbt er durch die Gnade Gottes und das Verdienst Christi (can. 32 Denz. 842). Darum erfleht auch die Kirche den Gegenstand ihrer Bitten von Gott „durch Christum unseren Herrn".

1. Hl. Schrift. – Eph. 1, 3: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo. Die geistlichen Wohltaten, die uns zum Himmel führen, gewährt uns der Vater „in Christus" d. i. durch die Verdienste Christi. Vgl. Eph. 2, 5 – 10; 2 Tim. 1, 9; Röm. 7, 25: Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.

2. Die Überlieferung spricht ähnlich wie die Hl. Schrift. Die Gnade, die uns das Heil bereitet, ist, wie z. B. das Konzil von Milevе (Denz. 103. 104. 136 f.) oder Augustinus C. duas epist. Pelag. I, 9, 15 sagen, „die Gnade Gottes durch Jesus Christus" oder „die Gnade Christi". Augustinus hat ein eigenes Buch De gratia Christi verfaßt. Das Wort meritum sowie merces, praemium, retributio scheint jedoch in der Väterzeit nur auf das Verdienst, das Christus sich selbst erworben hat, angewandt zu werden.

3. Das theologische Denken geht davon aus, daß wir Christus alles Vollkommene zuschreiben müssen, das mit seiner Gottessohnschaft und seinem Erlöserberufe verträglich ist. Es entspricht aber seiner Würde und seinem Berufe durchaus, uns alles zum Heile Notwendige verdient zu haben, so daß uns keine Gnade zufließt, als nur um seiner Verdienste willen.

Ferner besitzt Christus die Fülle der geschaffenen Gnade nicht nur als Einzelperson, sondern auch als das Haupt der Kirche, auf daß sie von ihm auf die Glieder überströme. Sind daher die Leiden, die ein Gerechter um Gottes willen erleidet, für ihn selbst verdienstlich, so erwarb Christus durch sein Leiden nicht nur für sich, sondern auch für alle seine Glieder Verdienste (3 qu. 48 a. 1).

Daß für die Engel die Gnade der Heiligkeit und das Wesen der ewigen Seligkeit nicht eine Frucht des Opfertodes Christi sei, wurde bereits S. 300 bemerkt. Dasselbe ist auch von der Urstandsgnade der ersten Menschen zu sagen. Den Engeln werden jedoch akzidentelle Güter um Christi willen zuteil.

Billuart diss. 19 a. 1—3; Gonet disp. 21; Heinrich-Gutberlet VII 795 ff.; Janssens V 757 ff. 802 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 17. 18; Salmant. disp. 28; Scheeben III 216 ff.; Stentrup th. 25. 27—37.

3. Kapitel.

Das Lehramt und das königliche Amt Christi.

§ 38.

Das Lehramt Christi.

Das Lehramt Christi bezeichnet seine Vollmacht und seine Aufgabe, in göttlicher Auktorität den Menschen die göttliche Wahrheit und den göttlichen Willen zu verkündigen. Es wird auch Prophetenamt genannt. Prophet im weiteren Sinne ist nämlich ein Mensch, der auf Antrieb des Hl. Geistes göttliche Wahrheiten vorträgt. Dieser Begriff fällt also mit dem des Lehrers zusammen. Im engeren Sinne ist derjenige ein Prophet, der geheime, vor allem zukünftige Dinge aus übernatürlichem Wissen verkündet. Auch in diesem engeren Sinne ist Christus Prophet.

I. Christus ist der höchste und einzige Lehrer und Prophet.

1. Hl. Schrift. — Das Alte Testament kündigt den Messias als großen Propheten an, und diese Weissagungen werden von Christus und seinen Aposteln ausdrücklich auf seine Person bezogen. Deut. 18, 15. 18, vgl. dazu Apg. 3, 22 f.; Is. 61, 1, vgl. Luk. 4, 18. 21.

Das Neue Testament kennzeichnet sein Lehramt als das höchste, da es ihm das vollendetste Wissen, die höchste Auktorität und die vollkommenste Lehrweise zuerkennt.

a) Was er von den göttlichen Dingen lehrt, beruht nicht auf Offenbarung und Glauben, sondern auf Schauen, wie er selbst bezeugt Joh. 3, 11: Quod scimus loquimur et quod vidimus testamur. V. 32: Et quod vidit et audivit, hoc testatur. Mit Recht sagt er daher gerade mit Bezug auf seine Lehrverkündigung V. 31: Qui de coelo venit, super omnes est. Vgl. auch Joh. 1, 18; 8, 55. Nichts aber bezeichnet besser den Reichtum seines Wissens und die Untrüglichkeit seiner Lehre, als die Namen „die Wahrheit" (Joh. 14, 6) oder „das Licht der Welt" (Joh. 8, 12; vgl. 1, 9), die er sich selbst beilegt, oder das Wort des Apostels, daß „alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft in ihm verborgen sind" (Kol. 2, 3). — Auch die Prophetie im engeren Sinne war ihm eigen, er erkannte und verkündigte Dinge, die von der Kenntnis seiner Mitmenschen fernab lagen. Beispiele enthalten die Evangelien in großer Zahl. Vgl. Thomas 3 qu. 7 a. 8.

b) Seine höchste Auktorität, als Lehrer aufzutreten, beruht auf dem Willen des Vaters, der da spricht: Ipsum audite (Matth. 17, 5). Christi Lehrtätigkeit gehört zu dem Werke, das der Vater ihm aufgetragen und durch das er den Vater auf Erden verherrlicht hat (Joh. 17, 4). Alle Menschen unterstehen seiner Lehrgewalt, und er kann nach freier Wahl jeden senden, in seinem (Christi) Namen zu lehren (Matth. 28, 18 ff.; Mark. 16, 15 f.; Hebr. 2, 3).

c) Diese Vorzüge wurden durch die vollendetste Lehrweise zur Geltung gebracht. Wunderbare Gedankentiefe verband sich mit unnachahmlicher Schlichtheit und Klarheit des Ausdrucks, und stets war die Lehrweise den Umständen, insbesondere der Fassungskraft der Zuhörer aufs sorgfältigste angepaßt. Innere Erleuchtung und Anregung begleiteten das äußere Wort, wie die Emmausjünger an sich erfuhren: Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, dum loqueretur in via et aperiret nobis Scripturas? (Luk. 24, 32). Zeichen und Wunder und der heiligste Wandel bekräftigten die Lehre (Joh. 10, 25. 38; 13, 15; 14, 14). Alles wirkte zusammen, daß die Zuhörer den tiefsten Eindruck von der Lehrweise Jesu empfingen: Nunquam sic locutus est homo, sicut hic homo (Joh. 7, 46). Et stupebant super doctrina eius; erat enim docens eos quasi potestatem habens et non sicut scribae (Mark. 1, 22).

Noch weiter führt uns das Wort der Bibel: Christus ist unser einziger Lehrer. Er selbst nennt sich so Matth. 23, 10: Nec vocemini magistri, quia magister vester unus est, Christus. Ebenso V. 8. Auf ihn allein weisen alle Propheten des Alten Bundes mit Einschluß Johannes des Täufers hin (Joh. 1, 7 f.; Apg. 10, 43). Und alle, die nach ihm lehren, treten nur in seinem Auftrage als seine Jünger auf (Matth. 10, 27; 28, 19), sie haben nur durch ihn Geltung und nur so lange, als sie mit seiner Lehre übereinstimmen. Nie kann die Lehre Christi in ihrer objektiven Vollkommenheit überboten werden (vgl. Bd. I[5] 12 ff.). Er ist der allein maßgebende und in diesem Sinne der einzige Lehrer, der einzige, der die Wahrheit und das Licht des Lebens selbst ist.

2. Bei der Klarheit und Fülle der Schrifttexte ist es nicht mehr nötig, auf die Überlieferung genauer einzugehen.

Alle Väter preisen einmütig dankbaren Herzens Christus, daß er uns den vollen, untrüglichen Wahrheitsbesitz geschenkt hat. Durch ihn hat

uns Gott, wie Clemens von Rom 1 Cor. 59, 2 sagt, „aus der Finsternis zum Lichte, aus der Unwissenheit zur Erkenntnis seines herrlichen Namens berufen". Für Ignatius sind die Christen die „Kinder des Lichtes der Wahrheit" (Philad. 2, 1) und Christus selbst die „Erkenntnis Gottes" (Eph. 17, 2), „der untrügliche Mund, in dem der Vater in Wahrheit gesprochen hat" (Rom. 8, 2), „unser einziger Lehrer" (Magn. 9, 1). Noch mehr tritt das Lehramt Christi bei den Apologeten in den Vordergrund. Daß er, der Logos, schon vor seinem Erscheinen auf Erden den Menschen manche Strahlen seines Lichtes hatte zukommen lassen, daß er sodann als unser gottmenschlicher Lehrer und neuer Gesetzgeber die ganze Fülle der Wahrheit unter uns ausgegossen hat, daß die Christen belehrt worden sind aus der Quelle jeglicher Wahrheit, daß ihnen in Christus die Erkenntnis des ganzen Logos aufgegangen ist, daß seine Belehrung die Umwandlung und Erneuerung der Menschheit bewirkt hat, sind Gedanken, die Justinus mehrfach über Christus als Lehrer vorbringt (Apol. I, 13. 23; II, 8. 10; Dial. 39 usw.). Doch wollen weder die Apologeten noch spätere Väter einseitig und ausschließlich der Belehrung und Aufklärung durch Christi Wort und Beispiel die erlösende Wirkung zusprechen.

3. Der innere Grund für die Vollkommenheit und Einzigkeit des Lehramtes Christi ist die hypostatische Union. Sie ist es, um deretwillen die Seele Christi die göttliche Wahrheit unmittelbar schaute, mit höchster Auktorität ausgestattet war und die Fülle der Gnade besaß, mit der sie erleuchtend und erwärmend die Herzen zur willigen Aufnahme der Lehren bereit machen konnte.

Weiteres über die Lehrtätigkeit des Herrn, die Gründe für ihre Beschränkung auf das jüdische Volk, für die rückhaltlose Verurteilung des Treibens der Pharisäer und Schriftgelehrten, für die ausschließlich öffentliche Predigt und den bloß mündlichen Unterricht vgl. bei Thomas 3 qu. 42.

Bartmann I[5] 384 ff.; Pesch IV[2] 273 ff.; Pohle II[6] 246 ff.; Scheeben III 385 ff.; Stentrup th. 126—136; C. Krieg, Jesus Christus, die Wahrheit, der Weg und das Leben (in: Jesus Christus. Vorträge 313 ff.); F. Schmid, Christus als Prophet. Brixen 1892.

§ 39.

Das königliche Amt Christi.

Das königliche Amt Christi bedeutet die Aufgabe, die ihm Gott übertragen hat, unter den Menschen ein Gottesreich zu gründen und an dessen Spitze durch weise und kraftvolle Leitung die Seinigen dem Endziele zuzuführen. Da das Alte Testament das Volk Israel mit einer Herde und seine Könige und Führer mit Hirten zu vergleichen liebt (z. B. Jer. 3, 15; 23, 1 ff.; Ez. 34, 2 ff.) und der Heiland diesen Vergleich auf sich und die Seinigen anwendet, so gibt man dem königlichen Amte auch die Bezeichnung Hirtenamt. Dieser Name ist besonders geeignet, uns die zärtliche Fürsorge Christi in die Erinnerung zu rufen.

Christus ist unser König und darum auch unser Gesetzgeber und Richter. De fide gemäß den Glaubensbekenntnissen der Kirche: „Seines Reiches wird kein Ende sein" und

„Er wird kommen zu richten die Lebenden und die Toten". Daß er unser Gesetzgeber ist, stellt das Tridentinum S. 6 can. 21 (Denz. 831) gegen die Reformatoren, die den Gesetzesgedanken im Christentum verdunkelten, fest: Christus ist „nicht bloß Erlöser, dem man vertrauen, sondern auch Gesetzgeber, dem man gehorchen muß".

1. Schriftbeweis.

a) Das Königtum des Messias wird im Alten Testamente angekündigt. Ps. 2, 6 ff.: Er ist von Gott als König eingesetzt, alle Völker und die Grenzen der Erde unterstehen seiner Herrschaft. Is. 9, 6 f.: Parvulus enim natus est nobis et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius . . . Multiplicabitur eius imperium et pacis non erit finis; super solium David et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum. Dan. 7, 14: Et dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient; potestas eius potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum eius, quod non corrumpetur. — Das Neue Testament übernimmt diese Königsidee. So verkündigt der Engel Luk. 1, 32 f.: Dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius; et regnabit in domo Iacob in aeternum, et regni eius non erit finis. Jesus selbst spricht selten von seiner Königswürde und seiner Herrschaft. Die Auffassung, er werde ein mächtiges irdisches Reich begründen, weist er zurück (z. B. Matth. 4, 8 ff.; 20, 20 ff.; Mark. 9, 33 ff.). „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", erklärt er vor Pilatus (Joh. 18, 36). Sein Königtum ist himmlisch nach Ursprung, Zweck (Himmelreich, Schlüssel des Himmelreiches) und Wirkungen (das innere geistliche und himmlische Leben der Gerechten). In diesem Sinne will er König sein und bekennt sich als solchen, da Pilatus fragt: „Also ein König bist du?" Jesus erwiderte: „Du sagst es, ich bin ein König" (Joh. 18, 37). Himmel und Erde unterstehen seiner Gewalt (Matth. 28, 18). So haben auch die Apostel ihn als den König und Herrscher gepredigt (1 Kor. 15, 23 ff.; Hebr. 1, 2; Apok. 19, 16).

b) Christus ist unser Gesetzgeber. Seine Bergpredigt (Matth. 5—7) ist angefüllt mit Sittengesetzen, die er aufstellt oder auktoritativ erläutert. Wie manche Bestimmungen trifft er ferner für seine Kirche und die Spendung der Gnadenmittel! Wie nachdrücklich legt er uns ans Herz, seine Gebote (mandata, praecepta, sermones) zu befolgen (Joh. 14, 15. 23. 24; 15, 10 usw.)! Auch der Apostel Paulus, der nicht genug die Gnade und Freiheit, die Christus gebracht

hat, rühmen kann, unterläßt es nicht, ganz ausdrücklich von dem „Gesetze Christi" zu sprechen (1 Kor. 9, 21; Gal. 6, 2).

Die „Freiheit" der Christen, „nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade" zu sein (Röm. 6, 14; vgl. Gal. 5, 1. 13. 18), besagt, daß die Christen dem alttestamentlichen Zeremonialgesetze und seinen harten Strafbestimmungen nicht mehr unterstehen, daß sie durch Christi Gnade von der Knechtschaft der Sünde befreit sind, von der das mosaische Gesetz durch sich nicht frei machen konnte, und daß sie die Gebote nicht in knechtischer Gesinnung, sondern in kindlicher Ehrfurcht und Liebe erfüllen.

c) Christus ist unser Richter. Joh. 5, 22: Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio. Als König wird er am jüngsten Tage in der Majestät des Vaters zu Gerichte sitzen (Matth. 25, 34 ff.; 2 Thess. 1, 7 f.).

Wenn Christus Joh. 5, 30 sein richterliches Urteil als ein vom Vater empfangenes hinstellt (Non possum ego a meipso facere quidquam. Sicut audio, iudico), so läßt sich dies leicht mit dem oben angeführten V. 22 vereinigen. Primär ist Gott der Richter seiner Geschöpfe; richtet Christus als Mensch, so ist dies sekundär. Trotzdem sagt Christus mit Recht, der Vater richte niemanden und habe alles Gericht dem Sohne übergeben, da nur der Sohn als Mensch im Gerichte den Menschen sichtbar erscheinen wird. Gott darf sich in der göttlichen Natur nicht den Menschen insgesamt zeigen; denn dies wäre, wie Thomas In Ioh. 5 lect. 4, 3 bemerkt, gegen die Gerechtigkeit, da sonst auch die Gottlosen durch die unmittelbare Anschauung Gottes selig würden.

2. In der Überlieferung wird zunächst das Königtum Christi bezeugt. Wir begegnen sehr häufig dem Titel König für ihn. Sodann weisen die Väter gerne darauf hin, daß Christus „am Holze" oder „seit dem Holze" als König herrsche (im Anschluß an Ps. 95, 10; Matth. 27, 37). So Ps.-Barnabas 8, 5; Justinus Dial. 73; Tertullian Adv. Marc. III, 19; Adv. Iud. 10; Ambrosius In Luc. X, 113. 115; Gregor von Nyssa In Cant. hom. 7 (Migne P. gr. 44, 908 D). Augustinus In Ioh. tract. 25, 2 sagt: Er ist von Anfang an König gewesen, aber die Königsherrlichkeit nach außen zu zeigen hat er erst bei dem Eintritt in die Erhöhung und Verklärung begonnen; vollkommen wird er sie bei der Wiederkunft am Ende der Tage offenbaren.

Nicht minder feiert ihn die Tradition aller Jahrhunderte als den neuen und wahren Gesetzgeber. Hermas Sim. V, 6, 3: Christus zeigt uns „die Wege des Lebens, indem er uns das Gesetz gibt, das er von seinem Vater erhalten hat". Sim. VIII, 3, 2: „Dieser große Baum, der Feld und Berg und die ganze Erde beschattet, ist das Gesetz Gottes, das in die ganze Welt gegeben ist. Dieses Gesetz aber ist der Sohn Gottes, der verkündigt worden ist bis an die Enden der Erde." Nach Justinus ist Christus „der neue Gesetzgeber",

„das ewige und endgültige Gesetz", „das ewige Gesetz und der neue Bund" (Dial. 11. 18. 43. 51). Er hat uns, wie Tertullian bemerkt, ein ewiges Gesetz mit ewigen geistlichen Opfern gebracht (Adv. Iud. 6); nostra lex ampliata atque suppleta (De orat. 16). Überhaupt steht es allen Vätern fest, daß Christus den Seinigen ein neues Lebensgesetz auferlegt hat. Aber er hat es ihnen durch seine Gnade leicht gemacht, es zu befolgen, so daß er sagen konnte: „Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht" (Matth. 11, 30).

Daß er der Richter aller sein wird, war schon im apostolischen Symbolum ausgesprochen und wurde auch in den „Glaubensregeln" bei Irenäus (Adv. haer. I, 10, 1; III, 4, 1) und Tertullian (Adv. Prax. 2; De vel. virg. 1) und überhaupt einhellig in der Tradition festgehalten.

Wenn Christus sagt, sein Reich sei nicht von dieser Welt, wenn er der nationalpolitischen Vorstellung von einem irdischen Messiasreiche entgegentritt und sein Königtum stets als ein geistliches und himmlisches darstellt, so ist damit doch nicht jegliche Ausdehnung seiner Gewalt auf das Irdische verneint. Seine Gewalt ist zwar ihrem wesentlichen Zwecke nach geistlich: Regnum illud non ordinatur ad temporalia, sed ad aeterna. Ad hoc enim regnat, ut homines dirigat ad vitam aeternam (Thomas In Hebr. 1 lect. 4). Allein diese Gewalt schließt von selbst das Recht ein, alles Zeitliche zu beherrschen und sich alles Irdischen zu bedienen, soweit dies für die Zwecke seiner geistlichen Königsherrschaft erforderlich ist. Man nennt dies eine indirekte Gewalt über das Zeitliche. Aber auch die höchste direkte irdische Gewalt steht Christus nach seiner Menschheit wegen der hypostatischen Union zu, wenn er auch in seinem irdischen Leben keinen Gebrauch von ihr hat machen wollen.

Bartmann I[8] 418 ff.; Gonet disp. 22 a. 4; Pohle II[6] 251 ff.; Salmant. disp. 32; Scheeben III 453 ff.; Stentrup th. 137—144; B. Bartmann, Das Himmelreich und sein König. Paderborn 1904.

§ 40.

Die Erhöhung Christi.

Das Königtum Christi tritt vor allem nach dem Tode Christi in seiner Erhöhung in die Erscheinung. Die Auferstehung und Himmelfahrt, das Sitzen zur Rechten des Vaters und die Wiederkunft zum Weltgerichte in der Herrlichkeit des Vaters sind die Hauptmomente dieser Erhöhung, und die Höllenfahrt kann als ihre Einleitung betrachtet werden.

I. Nach dem Tode Christi stieg seine Seele in die Vorhölle hinab. De fide.

Das apostolische Symbolum enthält seit dem 5. Jahrhundert den Artikel descendit ad inferos, der sich auch in dem ungefähr um dieselbe Zeit entstandenen Athanasianum findet. Genauer erklärt das vierte Laterankonzil 1215 (Denz. 429): Descendit ad

infernos . ., sed descendit in anima. Daß die Seele des Herrn nicht bloß durch ihre Kraft, sondern ihrer Substanz nach in der Vorhölle war, stellte die Synode zu Sens 1140 gegen Abälard fest, der behauptet hatte: Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum (Denz. 385).

Die seit dem 16. Jahrhundert in protestantischen Kreisen nicht seltene Leugnung der wirklichen Höllenfahrt, die durch eine bloß symbolische Deutung ersetzt wird, ist also durch diese kirchlichen Entscheidungen im voraus getroffen worden. Desgleichen die neuere religionsgeschichtliche Hypothese, daß die Lehre von der Hadesfahrt Christi aus ägyptischen, babylonischen, indischen oder hellenischen Mythen entnommen worden sei —, eine Annahme, die nur leichte äußerliche Ähnlichkeiten für sich anführen kann und nicht berücksichtigt, daß die nächstliegende Anknüpfung für die christliche Lehre in der alttestamentlichen Offenbarung gegeben war.

1. Hl. Schrift. — Unser Dogma beruht hauptsächlich auf Apg. 2, 23 ff. Petrus predigt hier von Christus: Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni, iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo (V. 24), und nachdem er Ps. 15, 10 angeführt hat: Quoniam non relinques animam meam in inferno (V. 27), bezieht er diesen Text auf Christus: Providens locutus est [Psalmista] . ., quia non derelictus est in inferno. Paulus schreibt Röm. 10, 6 f.: Ne dixeris in corde tuo: quis ascendet in coelum? id est Christum deducere; aut quis descendet in abyssum? hoc est Christum a mortuis revocare. Auch das Jonaszeichen Matth. 12, 40 legt die Deutung auf ein Weilen der Seele Christi in der Unterwelt sehr nahe: Sicut enim fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit Filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus. — Zweifelhaft ist die Beziehung von Eph. 4, 9 f. und 1 Petr. 3, 19 f. auf die Höllenfahrt. Bei dem ersteren Texte ist eher an die Menschwerdung zu denken, und die dunkle Petrusstelle ist wohl von den bösen Geistern zu verstehen, die aus der Auferstehung oder Himmelfahrt des Herrn seinen Sieg über sie erkannten.

2. Tradition. — Von der Allgemeinheit des Glaubens an die Hadesfahrt Christi legen nicht nur apokryphe Texte Zeugnis ab, wie ein christlicher Zusatz zu Jeremias, der schon von Justinus Dial. 72 und von Irenäus Adv. haer. IV, 22, 1 verwertet wird, und die Oden Salomos 42, sondern es finden sich Beweisstellen in großer Zahl in der gesamten Väterliteratur, wie bei Ignatius Magn. 9, 2; Justinus Dial. 72. 99; Irenäus l. c. und III, 20, 4; IV, 27, 2; 33, 1. 12; V, 31, 1; Tertullian De anima 7. 55; Clemens Alex. Strom. VI, 6, 45; Hippolytus De antichristo 26. 45 usw.

Die Hadesfahrt steht wie zeitlich, so auch in ihrer Bedeutung zwischen dem Tode und der Erhöhung des Herrn. Christologisch betrachtet hängt sie enge mit seinem Tode zusammen, da es die von dem Leibe getrennte Seele ist, die in die Unterwelt hinabsteigt, und zugleich ist sie ein Beginn seiner Erhöhung, da sie seinen Sieg über Tod und Unterwelt erweist und seine Verherrlichung durch die auf ihn harrenden Gerechten herbeiführt. Soteriologisch betrachtet oder nach ihrer Stellung in dem Erlösungswerke gehört die Höllenfahrt aber nicht mehr zu dem Leiden und Sterben, nicht mehr zu den Werken der Pilgerschaft Christi, durch die er für uns gesühnt und verdient hat. Der Gedanke Calvins, daß die Seele Christi hinabgestiegen sei, um in der Hölle bei den Verdammten an unserer Stelle die Höllenqualen zu erleiden, ist eine blasphemische Überspannung der Idee von der stellvertretenden Genugtuung. Die Annahme scheitert auch daran, daß Christus nach dem Tode nicht mehr in via war. Mit seinem Tode war das Erlösungswerk vollbracht (Consummatum est). Der Abstieg zu der Hölle diente der Befreiung der Vorväter und war insofern schon eine Zuwendung der Früchte der vollbrachten Erlösung.

Letzterer Punkt wird von Thomas 3 qu. 52 a. 2 durch die Unterscheidung mehrerer Orte in der Unterwelt und einer doppelten Gegenwart der Seele Christi näher erläutert. Der Substanz nach war seine Seele nur bei den Gerechten, der Kraft nach aber bei allen Bewohnern der Unterwelt.

a) Die Gerechten in der Vorhölle befreite er (a. 5). Was sie dort noch festhielt, war lediglich eine aus der Erbsünde herrührende Strafverbindlichkeit. Dieser Reatus war aber durch Christi Tod vollkommen gelöst. So stand ihrer Beseligung nichts mehr im Wege: Sanctis patribus lumen aeternae gloriae infudit (a. 2). So erfüllte sich auch das Wort Luk. 23, 43: „Heute wirst du bei mir sein im Paradiese", indem das Glorienlicht jenen Gerechten die wesentliche Seligkeit des Himmels d. i. des Paradieses gewährte.

b) Den Verdammten in der Hölle wurde zu ihrer größten Beschämung der Triumph Christi kundgetan. Eine Bekehrungsmöglichkeit wurde keinem unter ihnen verschafft, keiner wurde befreit. Denn da Christus bei der Höllenfahrt in der Kraft seines Leidens wirkte, so befreite er nur die, die in Glaube und Liebe mit seinem Leiden verbunden waren. Augustinus De haer. 79 weist die Lehre, bei der Niederfahrt Christi seien die Ungläubigen zum Glauben gelangt und aus der Hölle entlassen worden, als häretisch zurück. Möglich, daß gewisse Heiden, die eine reinere Gotteserkenntnis erlangt und darnach gelebt hatten, die Wohltat der Erlösung damals an sich erfuhren (dies meint Clemens Alex. Strom. VI, 6). Aber dann waren sie eben nicht in der Zahl der Verdammten.

c) Den im Zustande der Erbsünde verstorbenen Unmündigen konnte gleichfalls keine Befreiung zuteil werden, da auch ihnen die notwendige Verbindung mit dem Leiden des Herrn fehlte. Sie bleiben durch die Erbsünde von der himmlischen Seligkeit ausgeschlossen (a. 7).

d) Den Seelen im Fegfeuer brachte die Ankunft Christi reichsten Trost durch die Hoffnung auf Befreiung. Eine allgemeine Befreiung dieser Seelen fand nicht statt, da Christus, wie gesagt, in der Kraft seines Leidens wirkte, die aber damals nicht größer war als jetzt. Darum wurden nur die wirklich befreit, qui inventi sunt tales, quales etiam nunc virtute passionis Christi a purgatorio liberantur (a. 8).

II. Christus ist am dritten Tage glorreich von den Toten auferstanden. De fide.

Der Rationalismus aller Zeiten hat dem Zeugnisse der Apostel über die Auferstehung Christi den Glauben versagt und ihm ein auf vorgefaßten philosophischen Annahmen beruhendes „unmöglich" entgegengestellt. Auch der Modernismus leugnet unseren Satz und behauptet mit größter Willkür, daß der ursprünglich bloß auf das unsterbliche Leben Christi bei Gott gerichtete Glaube sich allmählich zu dem Glauben an die Auferstehung des Erlösers verdichtet habe; diese aber sei unbewiesen und unbeweisbar. Solche Aufstellungen widerstreiten allen Glaubensbekenntnissen der Kirche vom Apostolikum an und der steten und allgemeinen Lehrverkündigung, die dieses Dogma als eine der bedeutsamsten Grundwahrheiten unseres Glaubens vorträgt. Die Thesen des Modernismus verwarf Pius X im Jahre 1907 (Denz. 2036 f.).

1. Der Schriftbeweis ist für die Dogmatik erbracht, wenn es nur feststeht, daß die Hl. Schrift die Auferstehung Christi bezeugt. Mit den Einwänden gegen die Geschichtlichkeit der bezeugten Tatsache sich auseinanderzusetzen ist Sache der Apologetik. Die Hl. Schrift lehrt nicht nur, daß der Herr selbst vorausgesagt hat, er werde am dritten Tage auferstehen (Matth. 12, 40; 20, 19; 27, 63 usw.), sondern sie berichtet auch den Ausspruch des Engels: Non est hic; surrexit enim, sicut dixit (28, 6), sie bezeugt das leere Grab und zahlreiche Erscheinungen des Auferstandenen, bei denen er mit den Seinigen sprach, sich betasten ließ, Speise und Trank zu sich nahm (28, 5 ff.; Mark. 16, 1 ff.; Luk. 24, 1 ff.; Joh. 20, 1 ff. usw.). So wurde in den Herzen der Jünger die festeste Überzeugung von dem Auferstehungswunder begründet, für die sie mutig und mit großer Kraft vor aller Welt eintraten. Et virtute magna reddebant apostoli testimonium resurrectionis Iesu Christi (Apg. 4, 33; vgl. 2, 22 ff.; 3, 15; 13, 30 ff.; 17, 3 usw.). Wenn Paulus 1 Kor. 15, 4 bekennt: Resurrexit tertia die secundum Scripturas, so nimmt er wohl auf Os. 6, 3 und Jon. 2, 1 ff. Bezug.

2. Die Väterlehre zum Beweise heranzuziehen erübrigt sich bei diesem bestimmten und klaren Zeugnisse der Hl. Schrift. Alle Väter sind völlig einmütig in der Bezeugung dieser Wahrheit.

3. Innere Gründe lassen eine gewisse Notwendigkeit der Auferstehung Christi erschließen (3 qu. 53 a. 1). Es ist keine absolute Notwendigkeit, aber doch eine bedingte unter Voraussetzung [illegible] Prophetien, des Verdienstes Christi und des Willens Gottes, unser Heil zu fördern.

In christologischer Hinsicht ist die glorreiche Auferstehung eine Erhöhung Christi, die dem Verdienste seines im Leiden und Tode bewiesenen demütigen Gehorsams gebührte. In soteriologischer Hinsicht ist sie zwar kein Wesensteil des Erlösungswerkes — dieses ist mit dem Tode des Erlösers substantiell vollendet —, wohl aber gehört sie zu der Integrität der Erlösung.

a) Sie gibt unserem Glauben an die Gottheit Christi die festeste Stütze, die auch geradezu unentbehrlich war, nachdem Christus selbst seine Auferstehung vorausverkündigt hatte. 1 Kor. 15, 14: Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra.

b) Die Hoffnung auf unsere Auferstehung mußte durch die Auferstehung unseres Hauptes aufgerichtet und gestärkt werden (1 Kor. 15, 16 ff.). Er ist der Erststandene (primitiae dormientium 1 Kor. 15, 20, primogenitus ex mortuis Kol. 1, 18; Apok. 1, 5), da er der erste ist, der nach der Auferstehung nicht von neuem dem Tode unterworfen ist (Röm. 6, 9).

c) Unserem geistlichen Leben mußte die Auferstehung Christi das Vorbild sein, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus (Röm. 6, 4; vgl. V. 10 f.).

d) Sie ist eine Ergänzung unseres Heiles nach Röm. 4, 25: Qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram. Thomas erläutert dies in der qu. 56. Die Auferstehung Christi ist für uns eine Ursache, die uns die Erlösungsgüter, die leibliche und die geistliche Auferstehung verschafft. Sie ist keine Verdienstursache, alles Verdienst hat Christus vor seinem Tode erworben. Aber sie ist einerseits das Vorbild, die Exemplarursache unserer doppelten Auferstehung (Phil. 3, 21; Röm. 6, 4), andererseits aber auch die werkzeugliche Ursache, deren sich die Gottheit, die hauptsächliche Wirkursache, bedient, um uns der Früchte der Erlösung teilhaftig zu machen. Es entspricht ja der rechten Ordnung, daß diese Früchte, die Christus als unser Haupt uns zuwenden will, zuerst ihm selber zuteil werden. Nun ist aber das erste in jeder Gattung die Ursache alles nachfolgenden. Somit bewirkt die Auferstehung Christi zwar nicht in eigener Kraft, aber als Werkzeug Gottes sowohl unsere leibliche Auferstehung als auch die geistliche d. i. die Rechtfertigung (a. 1 et 2). Mit Recht wird daher die Auferstehung Christi zur Vollständigkeit der Erlösung gerechnet und mit dem Leiden und Tode als ein Ganzes hingestellt. Luk. 24, 46 f.: Sic scriptum est, et sic oportebat Christum pati et resurgere a mortuis tertia die et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum.

Die Herrlichkeit der Auferstehung des Herrn zeigte sich in der Vergeistigung des Auferstehungsleibes, der aus dem verschlossenen Grabe hervorkam, durch verschlossene Türen eintrat, über die Gesetze körperlicher Bewegung erhaben war (3 qu. 54 a. 3).

Die Male seiner heiligen fünf Wunden hat Christus im verklärten Zustande beibehalten wollen. Sie stärkten die Jünger im Glauben, verkünden fortwährend seinen Triumph, unterstützen seine Fürbitten für uns bei dem Vater und werden beim Weltgerichte die Gerechten zur dankbaren Liebe entflammen, den Sündern die Gerechtigkeit ihrer Verwerfung vor Augen stellen (a. 4).

„Durch seine eigene Kraft auferweckt ist Christus aus dem Grabe erstanden." So die elfte Synode von Toledo vom Jahre 675 (Denz. 286).

Wie bei allen Wundern Christi ist auch bei diesem, dem größten von allen, die Gottheit die hauptsächliche Wirkursache. Die ganze Trinität hat dieses Wunder gewirkt, also auch der Sohn sich selbst erweckt, wie er es verheißen hatte (Joh. 2, 19; 5, 21; 10, 17 f.). Seine Seele hat als werkzeugliche Ursache dazu mitgewirkt, indem sie in der Kraft der Gottheit den Leib, den sie verlassen hatte, wieder annahm. Soweit die Auferweckung Christi dem Vater zugeschrieben wird (Gal. 1, 1 u. ö.), geschieht es per appropriationem.

III. **Christus ist mit Leib und Seele in den Himmel aufgefahren.** De fide gemäß den Glaubensbekenntnissen der Kirche.

1. **Hl. Schrift.** — Was der Auferstandene mit den Worten angekündigt hatte, daß er „in seine Herrlichkeit eingehen" werde (Luk. 24, 26), erfüllte sich am vierzigsten Tage nach der Auferstehung vor vielen Zeugen. Mark. 16, 19: Et Dominus quidem Iesus, postquam locutus est eis, assumptus est in coelum et sedet a dextris Dei. Andere Belegstellen sind Luk. 24, 51; Apg. 1, 9 ff.; Eph. 4, 8 ff.; Hebr. 4, 14; 1 Petr. 3, 22.

2. **Tradition.** — Wie das apostolische Symbolum, so bekennen auch die „Glaubensregeln" der alten Kirche die Himmelfahrt des Herrn. So bei Irenäus Adv. haer. I, 10, 1: *τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔναρξον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν.* Bei Tertullian Adv. Prax. 2: resuscitatum a Patre et in coelo resumptum sedere ad dexteram Patris. Ebenso De praescr. 13; De vel. virg. 1; Origenes De princ. Praef. 4. An der Allgemeinheit des Glaubens ist daher nicht zu zweifeln.

Christus hat also die Erde, die als Ort des Entstehens und Vergehens (3 qu. 57 a. 1) seinem Herrlichkeitszustande nicht entsprach, verlassen und ist in den Himmel, wo immer er sich befinden mag, aufgefahren. Es war für ihn keine substantielle Erhöhung der leiblichen und seelischen Herrlichkeit, sondern nur eine akzidentelle, aus der Angemessenheit des Ortes herrührende Vermehrung der Glorie und Freude (ib. ad 2). Für unser Heil hat seine Himmelfahrt eine vielseitige Bedeutung. Sie gibt dem Glauben, der Hoffnung, der Liebe und der Verehrung gegen Christus neue und kräftige Antriebe (Phil. 2, 9 ff.; Kol. 3, 1). In seine Herrlichkeit eintretend hat Christus die Gerechten der Vorzeit in den Himmel eingeführt (Eph. 4, 8) und auch uns daselbst einen Platz bereitet (Joh. 14, 3), er legt durch seine glorreiche Menschheit bei dem Vater Fürsprache für uns ein (Hebr. 9, 24) und sendet uns vom Himmel her reichste Gnaden, wie er vor allem den Hl. Geist selber gesandt hat (Joh. 16, 7). Vgl. ad 3.

Christus ist durch eigene Kraft in den Himmel aufgestiegen, sowohl durch seine göttliche wie durch seine menschliche Kraft (a. 3). Die Gottheit ist die Hauptursache seiner Himmelfahrt, und mit Rücksicht darauf heißt es in der Hl. Schrift nicht nur: „Er ist aufgestiegen" (ascendit), sondern auch: „Er ward aufgenommen" (assumptus est) oder: „Er ward emporgehoben" (elevatus est). Aber auch seiner mit göttlicher Kraft erfüllten Seele ist die Macht eigen, den Leib zu bewegen, wohin sie will, zumal da der vergeistigte Leib solcher Bewegung keinen Widerstand entgegensetzt.

IV. **Christus sitzt seit der Himmelfahrt nach seiner Menschheit zur Rechten des Vaters.** De fide nach den Glaubensbekenntnissen.

1. Die **Hl. Schrift** bezeugt es mit klaren Worten. Mark. 16, 19: Assumptus est in coelum et sedet a dextris Dei. Röm. 8, 34: Qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis. Vgl. Eph. 1, 20; Hebr. 1, 13 (Ps. 109, 1).

2. Auch die **Überlieferung** bekennt dieses Lehrstück, wie sich aus dem apostolischen Symbolum, aus den Glaubensregeln bei Tertullian und vielen einzelnen Zeugnissen ergibt.

Der figürliche Ausdruck: „**zur Rechten Gottes sitzen**" bezeichnet die erhabenste Teilnahme der Menschheit des Herrn an allen göttlichen Gütern (vgl. Ps. 15, 11), besonders an der Herrlichkeit Gottes, an seiner ewigen Seligkeit und an seiner königlichen Herrscher- und Richtergewalt (3 qu. 58 a. 3). Es ist der ausschließliche Vorzug der Menschheit Christi; denn kein bloßes Geschöpf erfreut sich eines so erhabenen Besitzes der göttlichen Güter (a. 4). Das **Sitzen** bedeutet zudem den ruhigen, unerschütterlichen Besitz dieser Güter. Wenn Stephanus Christum zur Rechten Gottes **stehen** sieht (Apg. 7, 56), so erscheint der Herr gewissermaßen helfend, mitstreitend in dem Glaubenskampfe (a. 1 ad 3).

In dem Sitzen Christi zur Rechten des Vaters haben wir den **terminus ad quem der Erhöhung Christi** zu erblicken. Es ist die letzte Krönung seines Triumphes, der Eintritt in die volle Ausübung seines königlichen Amtes. Als **König der Glorie** waltet er nun inmitten seiner Engel und Heiligen, die voll Ehrfurcht ihm huldigen, seines Königsamtes zu unseren Gunsten, bis er dereinst am Ende der Tage in großer Herrlichkeit erscheinen wird, um alle zu **richten**, die Bösen zu demütigen und zu verdammen, die Guten aber in sein himmlisches Reich aufzunehmen und dann, wenn alles ihm unterworfen ist, „die Herrschaft Gott und dem Vater zu übergeben", „auf daß Gott alles in allem sei" (1 Kor. 15, 24—28).

Bartmann I[3] 420 ff.; Billuart, De myst. Christi diss. 11—13; Janssens V 879 ff.; Van Noort[2] 128 ff.; Pesch IV[2] 246 ff.; Pohle II[6] 220 ff.; Scheeben III 296 ff.; Stentrup th. 45—72; C. Chauvin, Jésus-Christ est-il résuscité? Paris 1901; E. Dentler, Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des N. T. 4. Aufl. Münster 1920; J. Distelдorf, Die Auferstehung Jesu Christi. Trier 1906; K. Geschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Münster 1911; E. Jacquier, La résurrection de Jésus-Christ. Paris 1911; J. Körber, Die kath. Lehre von der Höllenfahrt Jesu Christi. Landshut 1860; P. Ladeuze, La résurrection du Christ devant la critique. Brüssel 1908; H. Lohmann, Die Auferstehung Jesu nach dem N. T. Essen 1916; J. Muser, Die Auferstehung Jesu und ihre neuesten Kritiker. 2. Aufl. Paderborn 1914; J. Turmel, La descente du Christ aux enfers. Paris 1905.

4. Abschnitt.

Mariologie.

Literatur: B. Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultus? Jesus und seine Mutter in den Evangelien. Freiburg 1909; J. Bucceroni, Commentarii de ss. Corde Iesu, de b. Virgine Maria et de s. Iosepho. 4. Aufl. Rom 1896; C. Gutberlet, Die Gottesmutter. Regensburg 1917; C. H. T. Jamar, Theologia Mariana. Löwen 1896; A. Kurz, Mariologie. Regensburg 1881; A. M. Lépicier, Tract. de b. Maria Virgine Matre Dei. Rom 1901; Chr. Stamm, Mariologia. Paderborn 1881; J. B. Terrien, La Mère de Dieu et la Mère des hommes. 4 Bde. 2. Aufl. Paris 1900; L. M. Wörnhart, Maria die wunderbare Mutter Gottes und Mutter der Menschen. Innsbruck 1890. — A. Schäfer, Die Gottesmutter in der Hl. Schrift. 2. Aufl. Münster 1900; E. Neubert, Marie dans l'Eglise anténicéenne. Paris 1908; F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. 2. Aufl. Stuttgart 1886; Th. Livius, Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte. Übers. 2 Bde. Trier 1901. 1907; J. Nießen, Die Mariologie des h. Hieronymus. Münster 1913; Ph. Friedrich, Die Mariologie des h. Augustinus. Köln 1907; B. Bartmann, Maria in der Frühscholastik: Theologie u. Glaube 1913, 705 ff.; B. Hänsler, Die Marienlehre des h. Bernhard. Regensburg 1917; F. Morgott, Die Mariologie des h. Thomas von Aquin. Freiburg 1878. — H. F. J. Liell, Die Darstellungen der allers. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. Freiburg 1887; C. Rohault de Fleury, La Sainte Vierge. Etudes archéologiques et iconographiques. 2 Bde. Paris 1878 f. — G. Koll, Wegweiser in die marianische Literatur. 2. Aufl. Freiburg 1905.

1. Kapitel.

Die Gottesmutterschaft Marias.

§ 41.

Maria die wahre Mutter Gottes.

I. **Maria ist die Mutter Gottes im wahren und eigentlichen Sinne.** De fide.

Doketen und Nestorianer bestritten die wahre Gottesmutterschaft der allerseligsten Jungfrau, jene, weil sie die Leiblichkeit Christi in Schein auflösten oder behaupteten, daß er seinen Leib aus den himmlischen Regionen mitgebracht und bei seinem Durchgange durch Maria nichts aus ihr angenommen habe (s. S. 177); diese, weil sie den Sohn Marias für eine vom Sohne Gottes verschiedene menschliche Person hielten (S. 191 ff.). Gegner unseres Dogmas sind außerdem alle Leugner der Gottheit Jesu.

Die Kirche hält hingegen das Bekenntnis zu der Gottesmutterschaft der Jungfrau Maria, das schon in dem „natus ex Maria virgine" des apostolischen Symbolums der Sache nach eingeschlossen ist, unverbrüchlich fest. Zu Ephesus 431 erklärte sie gegen Nestorius, daß „der Emmanuel in Wahrheit Gott und deswegen die h. Jungfrau θεοτόκος ist; denn sie hat den fleischgewordenen Logos Gottes im Fleische geboren" (Denz. 113). Ebenso definiert das Konzil von Chalcedon 451, Christus sei „aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin, der Menschheit nach geboren worden" (Denz. 148), und das fünfte allgemeine Konzil 553 (Denz. 218) lehrt, der Name θεοτόκος gebühre der Jungfrau Maria in Wahrheit und im eigentlichen Sinne (κυρίως), weil der Gott Logos aus ihr Fleisch angenommen habe. Vgl. Denz. 255 ff. 290.

Beweis des Dogmas.

1. Die Hl. Schrift lehrt die Gottesmutterschaft Marias zunächst indirekt. Maria heißt wieder und wieder die Mutter Christi, die Mutter Jesu, seine Mutter (Matth. 1, 18; 2, 11. 13 f. 20; 12, 46 ff.; 13, 55 usw.), ganz ohne Zweifel im eigentlichen Sinne des Wortes Mutter, wie ja auch der Engel Gabriel Luk. 1, 31 angekündigt hatte: Ecce concipies in utero et paries filium, et vocabis nomen eius Iesum. Nun ist Jesus aber nach der Lehre der Hl. Schrift in Wahrheit der Sohn Gottes, Gott wie der Vater. Folglich ist Maria die Mutter Gottes. — Aber auch direkt bezeugt es Luk. 1, 35: Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. Luk. 1, 43: Et unde hoc mihi, ut veniat mater Domini mei ad me? Gal. 4, 4: Misit Deus Filium suum factum ex muliere. Vgl. § 7.

Daß Jesus Maria nie mit dem trauten Namen „Mutter", sondern fast wie eine Fremde als „Weib" anredet (Joh. 2, 4; 19, 26), sollte wohl den Jüngern zur Lehre und Mahnung dienen, sich in der Ausübung ihres heiligen Berufes über die Rücksichtnahme auf Verwandte zu erheben.

Die kritische Theologie unserer Tage pflegt die Tatsache, daß Maria die Mutter Jesu ist, ohne weiteres anzuerkennen. Sie richtet ihre Einwürfe einerseits gegen die Gottheit Jesu, andererseits gegen die Jungfräulichkeit der Mutter, so daß wir an dieser Stelle teils an den früheren Nachweis der Gottheit Jesu erinnern (§ 10), teils im voraus auf den Beweis für die jungfräuliche Mutterschaft Marias (§ 45) hinweisen können.

2. Die Väter treten von Anfang an als Zeugen dieser Glaubenswahrheit auf. Ignatius Eph. 18, 2 hält den Doketen entgegen, daß „unser Gott Jesus Christus von Maria in ihrem Schoße getragen wurde, aus dem Samen Davids zwar, aber vom Hl. Geiste"; und Smyrn. 1, 1: Der „Sohn Gottes" ist „wahrhaft geboren aus einer Jungfrau". Vgl. Eph. 7, 2; 19, 1; Trall. 9, 1. Aristides Apol. 2, 6 bezeichnet es als Gegenstand des christlichen Glaubens,

daß „der Sohn Gottes des Höchsten ... von einer hebräischen Jungfrau Fleisch angenommen hat". Justinus Apol. II, 6 erklärt: „Der Sohn Gottes, der allein im eigentlichen Sinne so heißt, der Logos .. ist Mensch geworden, nach dem Ratschlusse Gottes des Vaters geboren (ἀποκυηθείς)." Seine Mutter aber ist die Jungfrau Maria (Apol. I, 22; Dial. 48. 50. 57 usw.). Irenäus bekennt: „Dieser Sohn Gottes, unser Herr, das Wort des Vaters, ist auch Menschensohn, weil er aus Maria, die aus Menschen ihr Geschlecht herleitete und selbst ein Mensch war, seinen menschlichen Ursprung hatte" (Adv. haer. III, 19, 3; vgl. 21, 3 ff.; Epid. 53 f.). Ebenso entschieden vertreten Tertullian De carne Christi 19—21; Adv. Prax. 27; Hippolytus C. Noët. 17; In Dan. IV, 39; In Cant. fragm. 18; De antichr. 45; Origenes C. Cels. I, 35; V, 61; In Luc. hom. 7 et 8; In Ioh. tom. 32, 9 den kirchlichen Standpunkt, daß Maria den Sohn Gottes empfangen und geboren hat.

Den bündigsten Ausdruck hat diese Lehre in dem Namen Θεοτόκος gefunden. Der erste sichere Zeuge dieses Ehrentitels ist um das Jahr 318 Alexander von Alexandrien Ep. 1, 12, dann Eusebius von Cäsarea De vita Const. III, 43, Athanasius C. Arian. III, 14. 29. 33, Epiphanius Ancor. 30. 75, die drei Kappadozier, unter denen Gregor von Nazianz Ep. 101, 4 geradezu erklärt: „Wenn einer die h. Maria nicht als Θεοτόκος anerkennt, ist er von der Gottheit getrennt." Nach einer Angabe des Sokrates Hist. eccl. VII, 32 hat aber bereits Origenes († um 254) Maria Θεοτόκος genannt und die Berechtigung des Namens dargelegt. Widerspruch gegen diesen Ehrentitel erhob sich nur bei den Lehrern der antiochenischen Schule, deren falsche Christologie gerade hierin deutlich zutage trat. Als Nestorius sich nicht scheute, offen vor dem Volke den Ausdruck zu bekämpfen, erfolgte die lehramtliche Festlegung zu Ephesus.

3. Der durchschlagende innere Grund für unser Dogma ist die hypostatische Union und ihr Beginn in dem ersten Augenblicke, da die menschliche Natur Christi ins Dasein trat. Solum enim sic negari posset, B. Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subiecta conceptioni et nativitati, quam homo ille fuisset Filius Dei, sicut Photinus posuit; vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personae vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius (3 qu. 35 a. 4). Treffen aber beide Bedingungen zu — und dies ist bereits nachgewiesen worden (§ 12 f. 17) —, so geht aus der mütterlichen Mitwirkung Marias bei der Empfängnis und Geburt des Gottmenschen hervor, daß sie die Gottesmutter ist.

Man wendet ein, Maria sei nicht die Gottesmutter, weil nur der Leib Christi, nicht seine Gottheit aus ihr genommen sei. Aber dieser Einwurf ist hinfällig. Denn die Leibesmaterie ist nur der terminus incompletus der Mutterschaft. Der terminus completus ist die ganze

Person, die empfangen und geboren wird, also hic homo Iesus Christus, zu dessen Konstitution die Person des Sohnes Gottes so notwendig gehört, daß die menschliche Natur ohne sie überhaupt keine Subsistenz und Existenz hat. Die menschliche Natur hat keinen Augenblick für sich bestanden. Maria hat den Gottmenschen empfangen und geboren. Vgl. Thomas l. c. Wenn sich Nestorius also zu der Anklage verstieg, die Lehre von der Θεοτόκος gebe der Gottheit eine Mutter, wie die Heiden von Göttermüttern fabeln, so entgegnete Fulgentius Ferrandus Ep. 3, 17 mit Recht: Maria divinitatem Filii genuit, sed incarnatam ... Proprie est nata de Patre divinitas pura, proprie est nata de matre eadem incarnata divinitas. Et hoc distat inter unius Filii Dei duas generationes, quod in divina generatione nulla fuit humanitas, in humana generatione adunata fuit humanitati proprie nascenti divinitas.

Daß die Empfängnis und Geburt Christi eine jungfräuliche war, steht der wahren Gottesmutterschaft ebensowenig entgegen. Denn was andere Mütter zu der Erzeugung ihrer Kinder beitragen, hat auch Maria in der Kraft des Hl. Geistes beigetragen.

Was die Behauptung betrifft, die zeitliche Zeugung des Sohnes Gottes aus Maria begründe eine zweite Sohnschaft und fordere deshalb die dem Dogma zuwiderlaufende Annahme zweier Söhne, so ist es zwar richtig, wegen der wesentlichen Verschiedenheit der beiden Zeugungen von zwei Sohnschaften zu sprechen, nicht aber von zwei Söhnen. Das Subjekt beider Sohnschaften ist eines und dasselbe, die Person des göttlichen Logos. Einer und derselbe ist auf Grund der ewigen Zeugung aus dem Vater der wahre Sohn Gottes und auf Grund der zeitlichen Zeugung aus der Jungfrau der wahre Sohn Marias. Die Erklärung des scheinbaren Widerspruches liegt darin, daß die Beziehung des Sohnes Gottes zum Vater in beiden Termini, in dem Sohne und in dem Vater, real ist. Die durch die Menschwerdung bewirkten Beziehungen des Sohnes Gottes sind jedoch nur in seiner menschlichen Natur real, nicht in seiner Person, weil diese sonst dadurch eine Veränderung erleiden würde. So steht denn Maria als Mutter Gottes in einer wechselseitigen realen Beziehung nur zu der menschlichen Natur ihres Sohnes, während die Beziehung Marias zu der göttlichen Hypostase ihres Sohnes nur in Maria real ist, die Hypostase des Logos hingegen in der zeitlichen Zeugung ganz unverändert geblieben ist (3 qu. 35 a. 5).

II. Die göttliche Mutterschaft ist eine Gnade,

1. weil sie eine unverdiente Gabe der übernatürlichen Ordnung ist; Maria konnte sie auch mit Hilfe anderer Gnaden nicht im eigentlichen Sinne verdienen (s. S. 213);

2. weil sie kein bloßer leiblicher Vorzug, sondern auch ein Prinzip der Heiligung für die Person Marias ist.

Eine nicht hinreichend begründete Meinung (Ripalda, Scheeben) will der physischen Mutterschaft Marias die Wirkung zuschreiben, daß sie analog der hypostatischen Union durch sich selbst die Gottesmutter heilig mache. Richtiger sagt man, daß die physische Mutterschaft die übernatürliche Heiligkeit Marias moralisch notwendig gemacht hat. Beide Vorzüge hängen dadurch aufs engste zusammen, und die Gottesmutterschaft adäquat betrachtet schließt beide in sich. Für sich allein oder inadäquat betrachtet würde die

physische Mutterschaft den Wert der übernatürlichen Heiligkeit wohl nicht erreichen. Matth. 12, 46–50; Luk. 11, 27 f. Augustinus De virg. 3: Beatior Maria percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi ... Materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset.

III. Maria übertrifft als Gottesmutter an Würde alle geschaffenen Personen. Sententia communis.

1. Hl. Schrift. – Daß Maria einen hocherhabenen Ehrenplatz in der Ordnung der Gnade einnimmt, deutet der Gruß des Engels an Luk. 1, 28: Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus, desgleichen die ehrfurchtsvolle Begrüßung durch Elisabeth V. 43: Et unde hoc mihi, ut veniat mater Domini mei ad me? Maria selbst bestätigt es in prophetischem Geiste V. 48: Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes.

2. Tradition. – Die Väter rühmen Maria ob der Auszeichnungen, die ihr allein von Gott gewährt worden sind. Schon der Alexandriner Clemens ruft aus: „Eine allein wird Jungfrau-Mutter" (Paed. I, 6, 42). Origenes: „Keinem Manne ist ein ähnlicher Gruß entboten worden: Sei gegrüßt, voll der Gnade. Maria allein blieb er vorbehalten" (In Luc. hom. 6). Der h. Ephräm preist sie als „die glorreichste Herrin, unvergleichlich herrlicher als alle himmlischen Heerscharen" (Opp. gr. III, 576). Ambrosius fragt: „Ja, was gibt es denn Vornehmeres als die Mutter Gottes, was gibt es Glänzenderes als die, die der Abglanz Gottes erwählte?" (De virg. II, 2, 7). Vgl. Epiphanius Adv. haer. 30, 31; Proklus Orat. 1 et 5. In noch höherem Maße tritt der Lobpreis der Gottesmutter seit dem Konzil von Ephesus hervor. Es genügt unter den Lateinern etwa Gregor d. Gr. zu hören: Altitudo Mariae supra omnes sanctos refulsit (In 1 libr. Regum I, 5) und unter den Griechen Johannes von Damaskus: Maria ist „erhaben über die Cherubim und Seraphim, ganz nahe Gott" (Hom. 6, 9). „Ein unermeßlicher Abstand besteht zwischen den Dienern Gottes und Maria" (Hom. 8, 10). „Zwischen der Mutter und dem Sohne steht niemand in der Mitte" (Hom. 10, 5). Auch die Liturgie weist Maria den höchsten Ehrenplatz zu: Exaltata est sancta Dei genitrix super choros angelorum ad coelestia regna (Antiphon des römischen Breviers auf Maria Himmelfahrt).

3. Innerer Grund. – Die Mutter, die den Sohn Gottes nach seiner menschlichen Natur empfangen und geboren hat, ist dadurch in eine Beziehung zu Gott getreten, die jedem anderen Geschöpfe unerreichbar ist. Maria hat dem, der das höchste, unendliche Gut

selbst ist, das menschliche Leben geschenkt, ist ihm seiner Menschheit nach stammes- und blutsverwandt und hat mütterliche Auktorität über ihn. Ihre Würde ist daher secundum quid, nämlich hinsichtlich der Mutterschaft unendlich zu nennen. Denn wie könnte es eine Mutter geben, deren Mutterschaft noch erhabener wäre? Thomas 1 qu. 25 a. 6 ad 4: Beata Virgo ex hoc, quod est mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius ea, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

Die physische Gottesmutterschaft, durch die Maria dem Sohne Gottes seiner Menschheit nach blutsverwandt ist, hat, weil der Inhaber dieser menschlichen Natur Gott selbst ist, auch eine gewisse geistige Verwandtschaft Marias mit der Gottheit zur Folge. Die griechischen Väter nennen Maria deswegen wohl „das Gotteskind (ἡ θεόπαις)" oder die „erstgeborene und eingeborene Tochter Gottes". Alle Gerechten sind Kinder Gottes, aber Maria ist es auf einen einzigartigen Grund hin, so daß sie auch dann zum Kinde Gottes erhoben wäre, wenn die Erlösung in Christus diese Gnade nicht für alle Menschen erworben hätte. Auch die „Braut Gottes" wird sie genannt, ein Name, der von den neueren Schriftstellern hauptsächlich in der Verbindung „Braut des Hl. Geistes" angewandt wird, weil das Gotteswunder der jungfräulichen Empfängnis in der Hl. Schrift dem Hl. Geiste zugeschrieben wird. Hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Gott Vater darf man hervorheben, daß sie denselben Sohn hat wie der Vater; ihre mütterliche Fruchtbarkeit erstreckt sich auf dieselbe göttliche Person, die nach ihrer göttlichen Natur aus dem Vater gezeugt worden ist.

Das ist also der gewaltige Vorzug der Jungfrau Maria vor allen Heiligen und Engeln, auf dem ihre überragende Würde beruht: dieses allerengste persönliche Verhältnis zu der Trinität und vor allem zu dem Sohne Gottes, unserm Erlöser, an dessen Werke sie als seine Mutter den innigsten Anteil hat. Diese ihre einzigartige Würde begründet es auch, daß ihre Person Gegenstand des Dogmas und der Dogmatik ist.

Die Gottesmutterschaft ist die moralische Ursache für eine Menge von Privilegien, mit denen Maria ausgestattet worden ist und die die Vorzüge jeder anderen geschaffenen Person vollständig in Schatten stellen. Ihre Bestimmung, Mutter des Sohnes Gottes zu sein, verlangte die herrlichste übernatürliche Ausstattung. Auch ihre innigste Vereinigung mit dem Prinzip aller Gnade und die zärtlichste Liebe ihres Sohnes zu seiner Mutter lassen ein Höchstmaß von Gnaden und Gaben für Maria erwarten (3 qu. 27 a. 4. 5). Darum ist bei der Untersuchung ihrer Vorzüge der Maßstab anzulegen, quod illa, quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis maiora privilegia gratiae acceperit (ib. a. 1). Credendum est, ei (Beatissimae Virgini) collatum esse, quidquid conferri potuit (In Sent. 3 d. 3 qu. 1 a. 1 obi. 1).

Bartmann I³ 430 ff.; Billot th. 44; Franzelin th. 39; Gloßner II 100 ff.; Heinrich-Gutberlet VII 363 ff. 681 ff.; Janssens V 455 ff; Van Noort² 136 ff.; Pesch IV² 282 ff.; Pohle II⁶ 260 ff.; v. Schaezler 138 ff.; Scheeben III 69 ff. 489 ff.; Stentrup, Christologia th. 42; H. Merkelbach, Mater Dei. Lüttich 1913; V. Schweitzer, Das Alter des Titels Θεοτόκος: Katholik 1903 I 97 ff.

2. Kapitel.

Die Privilegien der Gottesmutter.

§ 42.

Die unbefleckte Empfängnis Marias.

I. Maria ist ohne Erbsünde empfangen. De fide.

Pius IX hat am 8. Dezember 1854 in der Bulle Ineffabilis dieses Dogma mit folgenden Worten verkündigt: Declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam (Denz. 1641).

Zur Erläuterung:

1. Ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem. Der Inhalt des Privilegs ist die Bewahrung der seligsten Jungfrau vor aller Makel der Erbsünde. Es handelt sich um eine praeservatio, nicht um eine nachträgliche Befreiung und Reinigung. Maria ist auch nicht einen Augenblick mit der Erbsünde behaftet gewesen, sondern vor jeder Befleckung mit ihr im voraus bewahrt worden. – Unter der „Makel der Erbschuld" ist mindestens das formale der Erbsünde, ihr eigentliches Wesen zu verstehen, nämlich der durch Adam verschuldete Mangel der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit (vgl. S. 140 f.). Anders ausgedrückt lautet unser Dogma also: Maria ist nicht gnadenentblößt, wie die übrigen Menschen, sondern im Stande der heiligmachenden Gnade ins Dasein getreten. – Da die päpstliche Glaubenserklärung aber mit Betonung feststellt, Maria sei „vor aller Makel der Erbschuld" bewahrt worden, so ist wohl nicht allein an das formale, sondern auch an das quasi materiale der Erbsünde d. i. die unordentliche Begierlichkeit zu denken. Die vollständige Bewahrung vor der Makel der Erbsünde schließt auch das Freibleiben von der unordentlichen Begierlichkeit mit ein.

2. In primo instanti suae conceptionis. Hiermit wird die passive Empfängnis Marias d. i. ihr Empfangenwerden bezeichnet; es handelt sich nicht darum, ob die aktive Empfängnis d. i. der Zeugungsakt ihrer Eltern frei von Schuld war. – Das Subjekt des Privilegs ist Maria, nicht ihr Leib für sich oder ihre Seele für sich, sondern ihre ganze Person. Der „erste Augenblick ihrer Empfängnis" ist also der Zeitpunkt, da ihre Seele erschaffen und der Leibesmaterie eingegossen und so ihre Person ins Dasein gerufen wurde. Die Erschaffung und die Heiligung ihrer Seele fallen zeitlich zusammen, so daß gar kein Augenblick übrig bleibt, in dem sie mit der Erbsünde wirklich behaftet sein konnte.

3. Singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio. Die unbefleckte Empfängnis ist eine unverdiente Gabe (gratia), ein Ausnahmerecht (privilegium), und zwar ein solches, das Maria allein verliehen worden ist (singulare). Die bewirkende Ursache ist die Allmacht Gottes.

4. Intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis. Die Verdienstursache dieses Privilegs ist die Erlösungstat Christi. Maria war erlösungsbedürftig. Da sie durch natürliche Fortpflanzung von Adam abstammte, so unterstand sie wie alle Menschen (außer Christus) der Notwendigkeit, in die Sünde des gesamten Geschlechtes verstrickt zu werden, m. a. W. auch sie war dem allgemeinen debitum contrahendi peccatum originale verfallen. Während nun aber alle anderen Adamskinder, die diesem debitum unterliegen, auch wirklich mit der Erbsünde behaftet ins Dasein treten, wurde bei Maria jene rechtliche Haftbarkeit mit Rücksicht auf das Erlösungsverdienst Christi nicht zu einem wirklichen Behaftetsein. So ist auch sie erlöst, aber in weit vollkommenerer Weise als die übrigen, sie ist im voraus erlöst worden (praeredempta).

Die meisten Theologen halten die genannte Notwendigkeit für ein debitum proximum d. h. auch für Maria sei Adam nicht nur der natürliche Stammvater, sondern auch der moralische Stellvertreter gewesen, sie habe also in ihm mitgesündigt, und die Sündenmakel wäre für sie die unmittelbare Folge gewesen, wenn Gott sie nicht in dem ersten Augenblicke ihrer Empfängnis geheiligt hätte. Zulässig ist aber auch die Annahme eines bloßen debitum remotum d. h. Gott hat von Ewigkeit Maria wegen der ihr zugedachten Würde einer Gottesmutter im Hinblick auf die Verdienste des Erlösers von dem allgemeinen Gesetze der moralischen Stellvertretung durch Adam ausgenommen; sie war also in keiner Weise an der Sünde Adams mitbeteiligt. Die letztere Ansicht empfiehlt sich dadurch, daß sie Maria noch entschiedener von der Möglichkeit der erbsündlichen Befleckung fernhält.

5. Doctrinam esse a Deo revelatam. Diese Lehre ist nicht bloß wahr, sondern eine Offenbarungswahrheit. Sie muß also, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, in Schrift und Tradition enthalten sein.

1. Beweis aus der Hl. Schrift.

a) Gen. 3, 15: Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius. Diese prophetischen Worte, die Gott nach der Sünde der Stammeltern an die Schlange richtete, enthalten das „Protoevangelium". Der hebräische Text hat: „Er (הוּא) wird dir nach dem Kopfe trachten, und du wirst ihm nach der Ferse trachten". Der Sieg über die Schlange wird also in der Vulgata dem Weibe, im Urtexte dem Weibessamen zugeschrieben. Doch ist die Beweiskraft für unser Dogma im letzteren Falle nicht wesentlich geringer. Wir legen die Lesart des Urtextes, die auch von den griechischen Übersetzungen und vielen alten Lateinern festgehalten wird, zugrunde.

Der Schlange und ihrem Samen d. h. dem Satan und seinem Anhange stehen das Weib und sein Same gegenüber. Der Weibessame, der der Schlange den Kopf zertritt d. h. die Sünde ver-

nichtet, aber seinerseits von der Schlange an der Ferse getroffen wird, ist nach einem Teile der Exegeten die Nachkommenschaft Evas, nach anderen Christus selbst. Nach der ersteren Erklärung ist dann das Weib Eva, nach der letzteren Maria. Dem nächsten Wortsinne entspricht am besten die erstere Erklärung; denn das einzige Weib, das damals existierte, ist Eva. Der nächste Sinn der Verheißung ist also dieser: Alle Nachkommen Evas sollen nach dem Willen Gottes in Feindschaft mit der Schlange leben, jeder hat die Aufgabe, der Schlange den Kopf zu zertreten d. i. soviel an ihm liegt, die Sünde zu vernichten, und er kann der Hilfe Gottes dabei versichert sein.

Aber diese Weissagung des Sieges über Teufel und Sünde ist nicht erschöpfend erklärt, so lange man bloß an Eva und ihre rein menschlichen Nachkommen denkt. Man müßte dann auch fragen, warum von dem Samen Evas und nicht von dem Samen Adams gesprochen wird. Von der Höhe der neutestamentlichen Offenbarung aus betrachtet hat das Protoevangelium unverkennbar messianische Bedeutung. Es kündigt den Erlöser an, der der Weibessame *κατ' ἐξοχήν* ist und in vollendetster und sieghaftester Feindschaft mit der Schlange steht. Zwar wird ihm seine Ferse verwundet werden d. h. sein irdisches Leben wird er am Kreuze opfern, aber eben dadurch wird er den Sieg für das ganze Geschlecht zu Ende führen und der Schlange für immer den Kopf zertreten.

Bezieht sich das Protoevangelium aber in seinem vollem Sinne auf Christus, vom Neuen Testament aus gesehen sogar primär auf ihn, so ist auch der Mutter Christi eine hochbedeutsame Stellung in der Prophetie zugewiesen. Der Weibessame, der Sohn der Jungfrau, ist der eigentliche Überwinder der Schlange, aber mit ihm steht auch seine Mutter in dieser vollendeten und siegreichen Feindschaft gegen die Schlange, und sie allein wird mit ihrem Sohne in dieser Feindschaft und in diesem Siege zusammengefaßt. Der Sieg wäre aber nicht vollkommen, wenn Maria auch nur einen Augenblick mit der Erbsünde befleckt unter der Herrschaft Satans gestanden hätte. Das Strafurteil gegen den Teufel als den Anstifter der Sünde (quia fecisti hoc) hätte sich nicht vollständig erfüllt, wenn Maria der Erbsünde unterworfen gewesen wäre. Also ist nicht ihre nachträgliche Reinigung von der Erbsünde, sondern ihre völlige Bewahrung vor dieser Makel vorherverkündigt.

b) Luk. 1, 28: Ave gratia plena (*κεχαριτωμένη*). Zwar besagt das griechische Wort rein grammatikalisch nur irgendwelche reiche Begnadigung der Jungfrau. Aber der Ausdruck vertritt hier in der Anrede den Eigennamen und muß daher, wie es in der lateinischen Übersetzung geschieht, im emphatischen Sinne von einer vollendeten Begnadigung verstanden werden. So deuten auch die Väter und Theologen und die Liturgie diesen Gruß von einer so vollkommenen Begnadigung Marias, wie sie einer geschaffenen Person nur zuteil werden kann. Vollendet ist sie aber nur, wenn Maria nie von der Makel der Sünde befleckt war. Vgl. auch Luk. 1, 42.

Die Kirche wendet in ihrer Liturgie noch andere Texte auf Maria an. Prov. 8, 22 f.: Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum etc. Die Worte beziehen sich auf die göttliche Weisheit, können aber auf Maria angewandt werden, insofern sie als Mutter der menschgewordenen Weisheit in dem ewigen Ratschlusse der Menschwerdung mit vorausbestimmt worden ist. Diese einzigartige Auszeichnung ist aber erst dann recht verständlich, wenn Maria in keinem Augenblicke durch die Erbsünde von Gott getrennt war. — Im Hohenliede, dessen Allegorie die Vermählung des göttlichen Bräutigams mit der Menschheit schildert, ist in der Braut vorzugsweise Maria mitzuverstehen, weil in ihr die geistige Vermählung der Menschheit mit Christus zumeist vollzogen worden ist. Cant. 2, 2: Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias; 4, 7: Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te; 5, 2: Amica mea, columba mea, immaculata mea; 6, 9: Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens?

2. Beweis aus der Überlieferung.

a) Die Lehre der Väter bietet besonders vier Gedanken, die konsequent verfolgt zu unserem Dogma führen.

α) Die seligste Jungfrau war von einer uneingeschränkten Reinheit und Heiligkeit. An zahllosen Stellen wird Maria mit den Prädikaten völliger Makellosigkeit ausgezeichnet: *ἄχραντος, ἄμωμος, ἀπειρόκακος, πανάχραντος, πανάμωμος, παναγία, παναγιωτάτη* usw., ebenso bei den Lateinern.

β) Die Reinheit Marias wird mit der unversehrten Reinheit Evas vor dem Falle in Parallele gestellt. Bereits Justinus (Dial. 100), Irenäus (Adv. haer. III, 22, 4), Tertullian (De carne Chr. 17) bedienen sich dieser Vergleichung: Beide lebten in jungfräulicher Reinheit; aber während Eva dem Versucher ihr Ohr lieh und durch Unglaube und Ungehorsam den Fall herbeiführte, ward Maria durch Glaube und Gehorsam die zweite Stammmutter der Menschheit und gebar der Welt den Erlöser. Ähnliche Gedanken begegnen uns oft in der Väterzeit. Zwar werden Eva und Maria zumeist nur wegen ihrer Jungfräulichkeit zusammengestellt und dann in ihrem verschiedenen sittlichen Verhalten verglichen. Aber wenn dann die Folge dieses Verhaltens erörtert und z. B. von Irenäus l. c. festgestellt wird, Eva sei uns die „Ursache des Todes", Maria die „Ursache des Heiles" geworden, so lag der Gedanke sehr nahe, daß Maria nie der Sünde unterlegen sein durfte. Ephräm der Syrer († 373) spricht schon das bedeutsame Wort: „Beide, Maria und Eva, waren in Unschuld und Einfalt; aber die eine

wurde die Ursache unseres Heiles, die andere die Ursache unseres Todes" (Opp. syr. II, 327).

γ) Einen verwandten Vergleich finden wir bei Irenäus III, 21, 10: Wie Adam aus der Erde gebildet wurde, die noch rein und jungfräulich war, so ging Christus, der zweite Adam, aus dem Schoße der jungfräulichen Mutter hervor. Auch hier stößt man bei der Weiterführung des Gedankens auf die Wahrheit: Wie die Erde vor Adams Sünde jene Reinheit besaß, in der Gott sie erschaffen hatte, so ist auch Maria von Anbeginn rein und heilig gewesen.

δ) Maria gilt als die einzige, deren Reinheit mit der ihres Sohnes in etwa verglichen werden kann. So sieht Hippolytus († 235) in der „Bundeslade aus unverweslichem Holze" einen Typus Christi und in der Unverweslichkeit des Holzes ein Sinnbild seiner Sündenlosigkeit, und fügt dann bei: „Der Herr war sündlos, aus dem unverweslichen Holze seiner Menschheit nach d. h. aus der Jungfrau und dem Hl. Geiste" (Fragm. in Ps. 22, 1). Da das unverwesliche Holz ein Typus Marias ist und die Unverweslichkeit die Freiheit von der Sünde versinnbildet, so ist letztere Eigenschaft wie von Christus so auch von Maria ohne jede Einschränkung ausgesagt. Ephräm singt (Carm. Nisibena 27, 8): „Du, o Herr, und deine Mutter seid die einzigen, die in jeder Hinsicht ganz schön sind; denn an dir, o Herr, ist kein Flecken, und keine Makel an deiner Mutter."

b) Die volle Erkenntnis der unbefleckten Empfängnis Marias wurde erschwert durch die Lehren von der Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, da man sich die Erlösung nur als Reinigung von der wirklich vorhandenen Erbsünde vorstellte und den Gedanken einer praeservatio noch nicht erfaßte. Besonders bei Ambrosius und Augustinus tritt dies hervor. Beide kommen unserem Dogma sehr nahe, aber die Rücksicht auf die genannten Lehren hat sie allem Anscheine nach gehindert, den letzten Schritt zu tun.

Ambrosius nennt zwar Maria heilig in ihrem Ursprunge (De instit. virg. 5), „frei von allen Flecken der Sünde" (In Ps. 118 sermo 22, 30); aber daneben erklärt er Christus für den einzigen, der der Ansteckung der irdischen Verderbtheit nicht verfallen sei (In Luc. II, 56). Ebenso schreibt Augustinus: Solus unus est, qui sine peccato natus est (De pecc. mer. II, 35, 57). Seine herrlichen Worte über Maria: Alle Menschen müssen sich als sündhaft bekennen, excepta sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem (De nat. et gr. 36, 42), handeln nach dem Zusammenhange nur von den persönlichen Sünden. Von der Erbsünde spricht Augustinus Opus imp. c. Iul. IV, 122. Auf den Vorwurf Julians, er verschreibe Maria wie alle Menschen durch die Beschaffenheit ihres Ursprunges dem Teufel, erwidert er, die Gnade der Wiedergeburt löse dieses rechtliche Band: Non transscribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi. Aber es bleibt unklar, ob nach der Meinung Augustins diese Wiedergeburt im Augenblicke der Empfängnis oder später erfolgt ist. Die Prämissen für unser Dogma sind bei ihm gegeben. Doch hat er den Schluß wohl noch nicht gezogen.

c) Die weitere Entwicklung knüpft an das Fest der „Empfängnis der h. Anna", auch „Empfängnis der seligen Jungfrau Maria" genannt, an.

Dieses Fest wird zuerst in einer an dem Festtage (9. Dez.) gehaltenen Predigt des Johannes von Euböa († um 744) erwähnt. Im 9. Jahrhundert war es bei den Griechen allgemein verbreitet. Um das Jahr 1000 wurde es von Kaiser Basilius II als bürgerlicher Feiertag anerkannt, 1166 von Kaiser Michael Komnenus noch im Range erhöht. Es galt der Empfängnis Marias, insofern sie (gemäß dem apokryphen Protevangelium des Jakobus) der h. Anna nach langer Unfruchtbarkeit wunderbar durch einen Engel angekündigt sein soll. Die unbefleckte Empfängnis Marias war noch nicht der Gegenstand der Festfeier, so nahe er zu liegen schien, und ist es auch heute nicht bei den schismatischen Griechen.

Das Fest kam im 9. Jahrhundert im griechischen Süden Italiens und allmählich im lateinischen Abendlande, zunächst in der Normandie, in England und Irland in Aufnahme. Auch hier wurde es anfänglich wie bei den Griechen bloß mit Rücksicht auf die wunderbare Ankündigung der Empfängnis begangen. Seit etwa 1120 traten jedoch britische Theologen, namentlich die Mönche Eadmer † 1124 (De conceptione S. Mariae), und Osbert † nach 1130 (Ep. ad Anselmum) mit der Lehre hervor, es entspreche der unendlichen Heiligkeit Christi, daß seine Mutter nie von einer Sünde befleckt, sondern kraft seiner Erlösungsgnade schon bei ihrem ersten Eintritte ins Dasein vollkommen rein und heilig war, und eben dies müsse der eigentliche Festgedanke sein. Doch der Sieg dieser Auffassung war noch fern.

Als das Fest gegen 1140 in Lyon eingeführt werden sollte, warnte der h. Bernhard Ep. 174 die Kanoniker von Lyon davor als vor einer unbegründeten Neuerung. Nur die Empfängnis Christi verdiene wegen ihrer Unbefleckheit gefeiert zu werden. Bernhard erklärte indes, die Entscheidung ganz dem Lehramte der römischen Kirche überlassen zu wollen. Diese Stimmung gegen die Annahme der unbefleckten Empfängnis Marias oder doch eine starke Zurückhaltung ihr gegenüber herrschte auch bei den übrigen großen Scholastikern des 12. und 13. Jahrhunderts, bis Duns Skotus († 1308) zu einer vollen Bejahung der Frage kam, ohne freilich die Lehre geradezu als Offenbarungswahrheit hinstellen zu wollen.

Der h. Bernhard behauptet, die Geburt Marias, nicht aber ihre Empfängnis (conceptus) sei zu feiern. Denn Maria könne weder vor ihrer Empfängnis geheiligt sein, weil sie noch nicht war, noch in der Empfängnis, weil diese in „Sünde" (Begierlichkeit) geschah. Sie ist also erst nach ihrer Empfängnis, aber vor ihrer Geburt geheiligt worden. Unklar bleibt es, was Bernhard unter dem conceptus versteht, ob die bloße Empfängnis des leiblichen Bestandteiles oder die Empfängnis, wie sie durch die Erschaffung und Eingießung der vernünftigen Seele (animatio) vollständig wird. Viele nahmen damals mit Aristoteles eine längere Zwischenzeit zwischen der Empfängnis des Fötus und seiner Beseelung durch die Vernunftseele an. Wenn Bernhard ebenfalls dieser Meinung beipflichtet und mit dem Worte

conceptus nur den ersten Beginn der Empfängnis vor der animatio bezeichnen will, dann bleibt bei ihm immerhin die Möglichkeit offen, daß die Heiligung Marias in dem Augenblick der animatio, in dem die vollständige menschliche Natur und Person Marias ins Dasein trat, vollzogen worden sei.

Die großen Scholastiker der Folgezeit, insbesondere Albertus Magnus (Sent. 3 d. 3 a. 4), Bonaventura (Sent. 3 d. 3 part. 1 a. 1 qu. 1) und Thomas (In Sent. 3 d. 3 qu. 1 a. 1; S. th. 3 qu. 27 a. 2) stellen die Frage genauer: Ist Maria ante animationem geheiligt worden? Dies verneinen sie entschieden; denn nur die Seele sei imstande, die Heiligung aufzunehmen, und hätte die Heiligung vor der Beseelung stattgefunden, so wäre Maria ebenso wie Christus in keiner Weise in die Erbsünde und in die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit verstrickt gewesen. Sie fragen weiter, ob die Heiligung Marias in ipso instanti animationis stattgefunden habe. Es ist ihnen bekannt, daß einige die Frage bejahen und daß die Kirche dies zuläßt; sie behandeln diese Ansicht als eine fromme Meinung, können sich aber nicht für sie entscheiden. Bonaventura bezeichnet die gegenteilige Lehre, daß die Heiligung Marias nicht bei der Beseelung sondern post animationem erfolgt sei, als die allgemeinere, besser begründete und sicherere. Denselben Standpunkt vertritt Thomas in seinem Sentenzenkommentar (l. c. sol. 2).

Welche Stellung Thomas später in der Summa theologica zu unserer Frage einnimmt, wird sehr verschieden beurteilt. Wohl die meisten erblicken in ihm einen offenen Gegner der unbefleckten Empfängnis, andere stellen ihn als deren Verteidiger hin, wieder andere begnügen sich mit der Feststellung, daß seine Gegnerschaft nicht bewiesen werden könne. Es dürfte das Richtige sein anzunehmen, daß er in der theologischen Summa, wie neuerdings Del Prado zeigt, absichtlich von der unbefleckten Empfängnis geschwiegen hat.

Der englische Lehrer stellt sich 3 qu. 27 a. 2 die Frage, ob die selige Jungfrau ante animationem geheiligt worden sei, und seine ganze Absicht ist darauf gerichtet, diese Heiligung als unmöglich zu erweisen. Aus ihrer Unmöglichkeit folgert er dann mit Recht, daß Maria post animationem die Heiligung empfangen habe; zwischen dem Unbeseeltsein und dem Beseeltsein gibt es ja nichts Mittleres. Steht Thomas nun mit dieser Folgerung im Gegensatz zu dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis? Keineswegs. Denn ob Maria in ipso instanti infusionis animae oder in einem späteren Augenblicke geheiligt worden ist, stets ist es eine Heiligung post animationem eius; nur liegt in dem ersteren Falle eine bloße posterioritas naturae, im letzteren zugleich eine posterioritas temporis vor. Wir haben nicht das Recht, das Urteil des h. Lehrers, die selige Jungfrau sei post animationem geheiligt worden, im Sinne des zeitlichen Später zu deuten, da ihm, wie gesagt, nur daran liegt, die Heiligung ante animationem auszuschließen. Zwischen dem Später der Zeit nach und dem Später der Natur nach zu unterscheiden ist ihm so geläufig (er bedient sich dieser Unterscheidung auch gerade bei seiner Erörterung über die Eingießung der Gnade in der Rechtfertigung 1, 2 qu. 113 a. 8), daß man nicht behaupten darf, er habe den schweren logischen Fehler begangen und diese Unterscheidung gar nicht in Erwägung gezogen, er habe überhaupt nicht an die Möglichkeit gedacht, daß bei Maria die Beseelung und Heiligung in demselben Augenblicke erfolgt seien. Daß ihm diese Möglichkeit nicht entgangen ist, lehrt ja auch der Sentenzenkommentar l. c., wo er sie ablehnt: Sanctificatio beatae Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat, sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret. Wenn also Thomas in der Summa theologica diese Möglichkeit des zeitlichen Zusammentreffens von Beseelung und Heiligung mit Schweigen übergeht, so kann er dies nur mit voller Absicht getan haben. Er will keine ablehnende Entscheidung mehr geben wie früher, sondern überhaupt keine Stellung zu unserer Frage nehmen, da er es für unmöglich hält, die Zeit der Heiligung Marias zu bestimmen: Quo tempore sanctificata fuerit ignoratur (3 qu. 27 a. 2 ad 3). Und so läßt er es ungewiß, ob Maria im ersten Augenblicke ihrer Beseelung oder in einem späteren Augenblicke die heiligmachende Gnade empfangen hat. Geschah es in dem ersten Augenblicke, so war es auch dann eine Heiligung post animationem, nämlich posterioritate naturae.

Man behauptet aber, die Gründe, die Thomas für die Heiligung post animationem beibringe, lehren deutlich, daß er die Heiligung Marias in ipso instanti animationis ausschließe. Man verweist namentlich auf 3 qu. 27 a. 2 ad 2: Si nunquam anima beatae Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator . . . Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus . . . Sed beata Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur. Indes die Erlösungsbedürftigkeit Marias, die Thomas hier betont, steht dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis nicht entgegen, wird vielmehr ausdrücklich in ihm anerkannt. Die Heiligung der seligsten Jungfrau ist in jedem Falle eine Wirkung der Erlösung Christi, mag sie im Augenblicke ihrer Empfängnis oder später geschehen sein. Nur bei der Heiligung ante animationem wäre die Seele und Person Marias in keiner Weise in den Zusammenhang mit der Erbsünde eingetreten und hätte keiner Erlösung bedurft. Der Hinweis des englischen Lehrers auf die Erlösung Marias durch ihren Sohn berechtigt also nur zu dem Schlusse, daß, während Christus nullo modo in die Erbsünde verstrickt war, Maria doch aliquo modo ihr verfallen war und daher erlöst werden mußte. Man kann und muß bei ihr, wie bei allen Menschen außer Christus, von einer Notwendigkeit, einem debitum mit der Erbschuld behaftet zu sein, sprechen. In diesem Sinne ist von ihr zu sagen: Fuit obnoxia culpae, contagio originalis peccati inquinata, incurrit maculam originalis peccati, contraxit originale peccatum (lauter Ausdrücke in a. 2). Daß diese Ausdrücke bei Thomas nicht notwendig von der wirklichen Befleckung mit der Erbsünde verstanden werden müssen, sondern das bloße debitum contrahendi peccatum originale bezeichnen können, ergibt sich aus 1, 2 qu. 81 a. 3 ad 1, wonach schon der reatus mortis genügt, um Röm. 5, 12 gerecht zu werden, wenn der Tod auch nicht wirklich eintritt. Da nun der Zusammenhang des obigen Textes nicht fordert, die Worte auf die wirkliche Befleckung Marias mit der Erbsünde zu beziehen (denn auch das bloße debitum contrahendi peccatum originale macht erlösungsbedürf-

tig), so kann der Text die Gegnerschaft des englischen Lehrers gegen die unbefleckte Empfängnis nicht beweisen. Das absichtliche Schweigen, das Thomas über die letztere beobachtet, führt uns vielmehr zu dem Schlusse: Er ist in der theologischen Summa zwar kein Verteidiger, aber auch kein Gegner dieses Privilegs der Gottesmutter.

Es war das Verdienst des Franziskaners Wilhelm von Ware und mehr noch seines Schülers Duns Skotus († 1308), der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias, die bisher bloß als fromme, wissenschaftlich noch nicht hinreichend gerechtfertigte Meinung galt, eine solide wissenschaftliche Stütze zu geben. Daß die Heiligung Marias nach der Beseelung kein zeitliches, sondern nur ein begriffliches Nachher (posterioritas naturae) zu bedeuten brauche, wurde von Skotus zum ersten Male klar ausgesprochen. Und noch zweckdienlicher war die ausdrückliche Feststellung, daß die Erlösung durch Christus sich nicht bloß in der Reinigung von wirklich vorhandener Schuld, sondern auch in der Bewahrung vor der Schuld, die sonst unfehlbar sicher eintreten würde, wirksam erweisen könne, und daß diese Art der Erlösung (praeredemptio, praeservatio) jene an Vollkommenheit übertreffe. So wurde die Bewahrung Marias vor der Erbsünde, in die sie nur dem debitum nach verstrickt war, als ein möglicher, ausreichender und zugleich als der vollkommenste Modus, einem Menschen die Erlösungsfrucht zuzuwenden, nachgewiesen (Skotus In Sent. 3 d. 3 qu. 1 ff.).

Diese Lösung der Frage veranlaßte eine rasche Verbreitung des Bekenntnisses und der Verehrung der unbefleckten Empfängnis.

Mit Bewilligung des päpstlichen Stuhles wurde das Fest in vielen Orden und Diözesen eingeführt. Das Konzil von Basel 1439 erklärte in seiner 36. Sitzung, die keine ökumenische Geltung hat, daß die Meinung, die seligste Jungfrau sei unbefleckt empfangen, von allen Gläubigen als fromme Lehre festgehalten werden muß. Sixtus IV (1471–1484) trat in mehreren Konstitutionen für diese Lehre ein und verbot, ihre Anhänger der Häresie oder schweren Sünde zu beschuldigen; auch nahm er das Fest der Empfängnis Marias in das römische Brevier auf. Das Tridentinum S. 5 can. 5 (Denz. 792) unterließ es bei der Feststellung des Dogmas von der Allgemeinheit der Erbsünde nicht, zu erklären, daß das Konzil die selige und unbefleckte Jungfrau Maria nicht in dieses Dekret einschließen wolle. Als Bajus behauptet hatte, niemand außer Christus sei ohne die Erbsünde, und der Tod und die Trübsale der seligen Jungfrau seien Strafen der aktuellen oder der Erbsünde, verdammte Pius V 1567 diesen Satz (Denz. 1073). Von Paul V wurde 1616 die öffentliche, von Gregor XV 1622 auch die private mündliche oder schriftliche Verteidigung der gegenteiligen Lehre verboten; nur für private Disputationen im Predigerorden wurde eine Ausnahme verstattet. Namentlich aber schnitt Alexander VII 1661 durch die klare Darlegung in der Bulle Sollicitudo omnium ecclesiarum alle Einwendungen ab. Der die „fromme Meinung" der Gläubigen darlegende Satz

(Denz. 1100) ist fast wörtlich in der Definition des Dogmas durch Pius IX verwertet worden. Clemens XI 1708 schrieb das Fest als festum chori für die ganze Kirche vor.

3. Die Spekulation erkennt die hohe Angemessenheit dieses marianischen Privilegs. Christus, der vollkommenste Mittler und Versöhner, konnte ein Adamskind so vollkommen mit Gott versöhnen, daß dem wirklichen Eintritte der Erbschuld in die Seele vorgebeugt wurde (potuit). Es geziemte sich auch (decuit), daß er diese vollkommenste, zuvorkommende Versöhnung wenigstens an einem Gliede der Menschheit zur Ausführung brachte, um seine Macht über die Sünde und den Teufel in ihrer unbeschränkten Größe zu offenbaren; und es geziemte sich, daß er die wirkliche Befleckung mit der Sünde wenigstens in seiner Mutter vollständig verhütete, da die Mutter des Mittlers an den Früchten seines Werkes den größtmöglichen Anteil haben muß. Da nun Christus so handeln konnte, und da sich dies geziemte, so dürfen wir annehmen, daß er es auch getan hat (potuit, decuit, ergo fecit).

Also der Beweggrund für diese ganz einzigartige Bevorzugung Marias liegt darin, daß sie die Mutter dessen ist, der uns erlöst hat. Wie konnte der liebevollste Sohn sie auch nur einen Augenblick unter der Gewalt des Teufels dulden? Zudem würde ja die Unehre der Mutter auf den Sohn zurückfallen. – Dieser Grund wird noch dadurch verstärkt, daß Maria als Mutter Christi in der allerengsten persönlichen Beziehung zu dem dreieinigen Gotte steht (S. 321). Auch deswegen geziemte es sich, daß sie schon vom ersten Augenblicke ihrer Empfängnis an ohne jeden Makel, heilig und gerecht war. – Endlich durfte sie als die neue Eva und die Königin der Engel hinsichtlich des Gnadenbesitzes nicht unter Eva und den Engeln stehen, die die heiligmachende Gnade im ersten Augenblicke ihres Daseins empfangen haben.

Bartmann I[3] 440 ff.; Heinrich-Gutberlet VII 414 ff.; Janssens V 30 ff.; Van Noort[2] 169 ff.; Pesch III[4] 194 ff.; Pohle II[6] 281 ff.; v. Schaezler 324 ff.; Scheeben III 527 ff.; Specht I 288 ff.; Eadmeri Tract. de conceptione S. Mariae. Ed. Thurston et Slater. Freiburg 1904; Guil. Guarrae, Joh. Duns Scoti, Petri Aureoli Quaestiones disputatae de immaculata conceptione B. Mariae V. Quaracchi 1904; Arendt, De Protoevangelii habitudine ad immaculatam Deiparae conceptionem. Rom 1904; A. Ballerini, Sylloge monumentorum ad mysterium immaculatae conceptionis spectantium. 2 Bde. Rom 1854. 1856; J. M. Cornoldi, Sententia S. Thomae Aq. de immunitate B. Virginis Dei parentis a peccati originalis labe. 2. Aufl. Neapel 1870; P. Doncoeur, Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception: Revue d'hist. eccl. 1907, 266 ff. 697 ff.; 1908, 255 ff.; W. Engelkemper, Das Protoevangelium: Bibl. Zeitschr. 1910, 351 ff.; L. Kösters, Maria die unbefleckt Empfangene. Regensburg 1904; Legnani, De secunda Eva. Comm. in Protoevangelium. Venedig 1888; X. M. Le Bachelet, L'Immaculée

conception. Paris 1904; J. B. Malou, L'immaculée conception de la Bienh. V. Marie. 2 Bde. Brüssel 1857; D. Palmieri, Tract. de peccato originali et de immaculato B. Virginis conceptu. 2. Aufl. Rom 1904; C. Passaglia, De immaculato Deiparae semper virginis conceptu. 3 Bde. Rom 1854; F. X. Patrizi, De immaculata Mariae origine a Deo praedicta. Rom 1854; N. Del Prado, De B. Virginis Mariae sanctificatione: Jahrb. für Philos. u. spekul. Theol. 20 (1905) 238 ff. 346 ff. 463 ff.; 21 (1906) 208 ff. 310 ff.; Derſ., D. Thomas et Bulla dogmatica Ineffabilis Deus. Freiburg (Schweiz) 1919; A. de Roskovány, B. Virgo Maria in suo conceptu immaculata. 9 Bde. Neutra 1860–1881; C. M. Schneider, Die unbefleckte Empfängnis und die Erbſünde. Regensburg 1892; J. B. Terrien, L'immaculée Conception. Paris 1904; W. Többe, Die Stellung des h. Thomas zu der unbefleckten Empfängnis. Regensburg 1892.

§ 43.

Die Freiheit der Gottesmutter von dem fomes peccati und von der aktuellen Sünde.

Durch die Bewahrung vor der Erbſünde war die ſeligſte Jungfrau zwar frei von der Schuld und der ewigen Verwerfung, die die Perſon des Erbſünders treffen, nicht jedoch von allen Folgen der Erbſünde in der Menſchennatur. Den gewöhnlichen und allgemeinen Leiden und dem Tode, denen ſich Chriſtus freiwillig unterzogen hat, war auch Maria, um Chriſtus ähnlich zu ſein, nach dem Willen Gottes unterworfen.

Der fomes peccati hingegen d. i. die ungeordnete habituelle Begierlichkeit hat eine enge Beziehung zu der Sünde; der Apoſtel Röm. 6, 12 ff. nennt ſie geradezu „Sünde", weil ſie, wie das Tridentinum S. 5 can. 5 (Denz. 792) erklärt, „aus der Sünde iſt und zu der Sünde geneigt macht". Deshalb iſt über dieſe Folge der Erbſünde anders als über die eben genannten zu urteilen (Thomas 3 qu. 27 a. 3 ad 1).

Der h. Thomas (a. 3) unterſcheidet die bloße Bindung (ligatio, auch consopitio) und die völlige Beſeitigung (exstinctio, subtractio, sublatio) des fomes peccati. Die Bindung beſteht darin, daß durch ein überreiches Maß von Gnade und durch die beſondere Vorſehung Gottes jede ungeordnete aktuelle Regung der Begierlichkeit verhindert wird. Die Beſeitigung beſteht in der gänzlichen Hinwegnahme der habituellen Konkupiſzenz, in einer ſolchen präternaturalen Ordnung der Seelenkräfte, daß ſich die niederen Kräfte nie ohne die Entſcheidung der Vernunft betätigen können. Mit den meiſten älteren Lehrern hält Thomas l. c. es für das Wahrſcheinlichere, daß der fomes bei der erſten Heiligung Marias bloß gebunden und bei ihrer Empfängnis Chriſti völlig beſeitigt worden ſei. Der Siegeszug der Lehre von der unbefleckten Empfängnis und deren Dogmatiſierung hat die von Thomas als minder wahrſcheinlich betrachtete Meinung als die richtige erwieſen. Aber nicht mit Unrecht bemerkt Del Prado S. 214: Hätte der engliſche Lehrer die dogmatiſche Definition gekannt, wäre er wohl ohne Bedenken dafür eingetreten, daß der fomes peccati ſchon bei der Empfängnis Marias vollſtändig ausgerottet iſt.

I. Der fomes peccati war in Maria ſchon bei ihrer Empfängnis vollſtändig aufgehoben. Sententia nunc communis.

1. Es wird wohl mit Recht angenommen, daß das Dogma von der unbefleckten Empfängnis deswegen die Bewahrung Marias „vor aller Makel der Erbſchuld" ausſpricht, um anzuzeigen, daß Maria von ihrer Empfängnis an auch von der Begierlichkeit als dem quasi materiale der Erbſünde vollſtändig frei geweſen ſei (S. 322).

2. Die heiligmachende Gnade übt auf den fomes peccati einen vermindernden, abſchwächenden Einfluß aus, der dem Grade ihrer Vollkommenheit entſpricht. Nun hat Maria ſchon in ihrer Empfängnis ein Gnadenmaß empfangen, das die Gnade jeder geſchaffenen Perſon überſteigt (§ 44 I). Darum wird in ihr der fomes peccati durch das Übermaß der Gnade ſchon in der Empfängnis vollſtändig beſeitigt worden ſein.

3. Auch die Gleichförmigkeit der Mutter mit ihrem Sohne ſeiner Menſchheit nach ſpricht dafür, daß ſie gleich ihm von Anfang an des fomes peccati vollſtändig ledig war.

Wendet man ein, die Befreiung von den ungeordneten Regungen der Begierlichkeit habe die ſeligſte Jungfrau vieler Anläſſe zu verdienſtlichen Handlungen beraubt, ſo iſt mit Thomas 3 qu. 27 a. 3 ad 2 zu bemerken, daß Maria keineswegs jede Gelegenheit zu Tugendakten, die ſich anderen bietet, haben mußte. Sie hatte ihrerſeits ganz beſondere Anläſſe zur Übung der höchſten Entſagung und Selbſtverleugnung und anderer Tugenden. Auch bei Jeſus, bei den Engeln und bei den Menſchen im Paradieſe fehlte jedes ungeordnete Begehren, ohne ihre Verdienſtmöglichkeit zu ſchmälern.

II. Maria hat infolge eines beſonderen göttlichen Privilegs nie auch nur die geringſte aktuelle Sünde begangen. Fidei proximum. Denn gemäß Trid. S. 6 can. 23 (Denz. 833) kann kein Gerechter ſein ganzes Leben hindurch alle, auch die läßlichen Sünden vermeiden, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet ecclesia.

1. Hl. Schrift. – Nach Luk. 1, 28 iſt Maria im Vollbeſitze der Gnade; ihre Gnade wäre aber nicht vollkommen, wenn ſie noch den leiſeſten ſittlichen Makel zuließe.

2. Tradition. – Faſt alle Väter feiern die Gottesmutter als vollkommen rein von jeder Sünde. Vgl. S. 325.

Nur wenige meinen, ſie ſei nicht ohne Sünde geblieben. So findet Chryſoſtomus In Ioh. hom. 22, 1; In Matth. hom. 44, 1 f. in Marias Verhalten bei der Hochzeit zu Kana und als ſie mit anderen Verwandten Jeſu ihn zu ſprechen wünſchte (Matth. 12, 46 ff.), eine tadelnswerte Ehrſucht und Eitelkeit; Origenes, Baſilius, Cyrill von Alex. nehmen an, Maria ſei bei dem Leiden ihres Sohnes im Glauben wankend geworden. Aber dieſe in den Schrifttexten durchaus nicht begründeten Annahmen ſind, namentlich ſeit der entſchiedenen Stellungnahme des h. Auguſtinus (ſ. den Text S. 326), allgemein in der ſpäteren Patriſtik und Theologie abgelehnt worden.

3. Ratio theologica. – Wie Thomas 3 qu. 27 a. 4 darlegt, stattet Gott seine Geschöpfe so aus, daß sie der Aufgabe und Stellung, für die er sie auswählt, entsprechen können. Darum hat er auch die zur Gottesmutter auserkorene selige Jungfrau durch seine Gnade für diesen Beruf ausgerüstet. Maria wäre aber nicht geeignet, die Mutter Gottes zu sein, wenn sie je gesündigt hätte. Denn wie die Ehre der Eltern auf das Kind überfließt, so würde auch die Unehre der Mutter auf ihren Sohn übergegangen sein.

Daß Maria von jeder Sünde frei bleiben konnte, erklärt sich aus ihrer Freiheit von dem fomes peccati, aus ihren reichsten Gnaden, die sie wirksam zum Guten lenkten, und aus einem besonderen Schutze der Vorsehung.

Nicht nur die tatsächliche Sündenlosigkeit (impeccantia), sondern auch die Sündenunfähigkeit (impeccabilitas) ist Maria zuzuschreiben, m. a. W. sie besaß schon hier auf Erden die Befestigung (confirmatio) im Guten. Diese Eigenschaft ergab sich allerdings bei ihr nicht aus ihrer Wesenskonstitution, wie bei ihrem Sohne aus der hypostatischen Vereinigung, auch nicht aus der visio beatifica, wie bei den Seligen im Himmel (Maria besaß in ihrem Erdenleben die selige Anschauung noch nicht), sondern aus der besonderen Gnadenfülle, mit der sie ausgezeichnet war. Die Gnade erfüllte ihre Seele so, daß sich ihr Wille überhaupt nicht mehr zum Bösen wenden konnte. Nach Thomas a. 5 trat diese Befestigung im Guten ein, als Maria ihren göttlichen Sohn empfing, während die neuere Theologie auch diese Auszeichnung schon in den ersten Augenblick, da Maria empfangen wurde, zu verlegen pflegt.

Bartmann I[3] 445 f.; Billot th. 40 coroll.; Heinrich-Gutberlet VII 454 ff.; Janssens V 151 ff.; Pohle II[6] 299 ff.; Scheeben III 558 ff.; Del Prado, De B. V. Mariae sanctificatione (s. § 42).

§ 44.

Die Heiligkeit Marias nach ihrer positiven Seite.

Die Heiligkeit der Mutter Christi ist im Unterschiede von der ihres Sohnes (vgl. S. 248 ff.) endlich und vermehrbar und hat in ihrem Erdenleben wirklichen Zuwachs erfahren. Wir unterscheiden eine dreifache Heiligung Marias (vgl. 3 qu. 27 a. 5 ad 2). Die erste fand bei ihrer unbefleckten Empfängnis statt, eine sanctificatio quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc, quod esset mater Christi. Die zweite erfolgte, als der Sohn Gottes in ihrem Schoße Fleisch annahm. Die dritte ist die letzte Vollendung der Gnade bei ihrem Eintritte in die himmlische Seligkeit.

I. Maria besaß seit ihrer Empfängnis ein höheres Maß der heiligmachenden Gnade, als jede andere geschaffene Person. Sententia communis.

1. Den Offenbarungsbeweis entnehmen wir aus dem Gruße des Engels Luk. 1, 28: Ave gratia plena, der uns im Lichte der traditionellen Auslegung lehrt, daß Maria alle und jede Gnade

empfangen hatte, durch die sie auf die Gottesmutterschaft vollgenügend vorbereitet war (3 qu. 7 a. 10 ad 1).

2. Der innere Grund für die Richtigkeit dieser Auslegung ist die innige Beziehung Marias zu dem Prinzip aller Gnade. Der mit der Gottheit hypostatisch vereinigten Menschheit des Herrn gebührt die größte Gnade. Dieser Vereinigung kommt aber die in der Gottesmutterschaft liegende Verbindung mit Gott näher, als jede andere Beziehung einer geschaffenen Person zu Gott. – Zudem liebte Gott die Jungfrau, die er zur Mutter seines Sohnes bestimmt hatte, von Ewigkeit mehr, als jede andere geschaffene Person. Dem Grade der Liebe entspricht aber das Maß der Gnade, das Gott gewährt.

Diese Gnadenfülle wird von den Theologen ziemlich einmütig dahin bestimmt, daß Maria schon in ihrer Empfängnis mehr Gnade erhalten habe, als jeder Engel oder Selige in seiner Vollendung. Einige gehen weiter und schreiben ihr schon in dieser ersten Heiligung ein Gnadenmaß zu, das größer sei, als die Gnade aller Engel und aller Heiligen insgesamt (St. Alphons, Contenson, Vega, Hugon u. a.). Denn eine wirklich würdige Vorbereitung auf die unendliche Würde der Gottesmutter erfordere diese Gnadenfülle, und Gott liebe Maria von Ewigkeit mehr als alle Engel und Heiligen zusammengenommen.

II. Eine noch höhere Heiligkeit wurde Maria bei der Empfängnis Christi zuteil. Sententia communis.

Die wesentliche Wirkung dieser zweiten Heiligung ist ein solcher Einfluß der Gnade auf den Zustand aller Seelenkräfte der Gottesmutter, daß die endgültige Vollendung der Seligen im Himmel in gewisser Beziehung in ihr antizipiert wurde, obschon sie der seligen Anschauung Gottes noch nicht teilhaftig war. Johannes von Damaskus Hom. 8, 12: „Die Heiligen vollendet der Tod und stellt sie als selig dar, indem er ihnen verschafft, daß auf ihre Tugend keine Veränderung mehr fällt. Keineswegs wollen wir dies aber auch von dir sagen; denn weder hat der Tod dir die Seligkeit gebracht noch der Heimgang die Vollendung bereitet; denn der Beginn, die Mitte und das Ende alles Guten, die Sicherheit und die wahre Befestigung waren dir in jener Empfängnis deines Sohnes schon gegeben.“ Daß Thomas 3 qu. 27 a. 5 die Befestigung Marias im Guten in diese ihre zweite Heiligung verlegt, wurde schon S. 334 bemerkt.

Maria erlangte die Gnaden in der zweiten Heiligung ex opere operantis, da sie sich bereitwilligst als Werkzeug zu der großen Gottestat darbot (3 qu. 30 a. 1), und auch ex opere operato, indem der Hl. Geist durch die Empfängnis Christi, die er bewirkte, und der in Marias Mutterschoße gegenwärtige Sohn Gottes sie mit einem Strome von Gnaden erfüllten (3 qu. 27 a. 3).

III. Maria hat bis zu ihrem Tode an Heiligkeit und an Verdiensten zugenommen. Sententia communis.

Maria war hienieden in statu viae. Daß sie sich schon auf Erden beständig der visio beatifica erfreut habe, wie einzelne Theologen meinen, ist dadurch ausgeschlossen, daß Schrift und Überlieferung von ihrem Glauben und dessen großer Verdienstlichkeit reden. Luk. 1, 45: Beata, quae credidisti, quoniam perficientur in, quae dicta sunt tibi a Domino. Justinus Dial. 100; Irenäus Adv. haer. III, 22, 4; Augustinus Sermo 215, 4. Auch dafür, daß Maria hin und wieder die selige Anschauung Gottes genossen habe (so Suarez u. a.), lassen sich keine Beweise beibringen.

Maria konnte daher bis zu ihrem Tode Verdienste erwerben. Sie verdiente durch ihre Tugendakte de condigno die Vermehrung ihrer Heiligungsgnaden und ihrer himmlischen Seligkeit in einem ihrer Würde und Heiligkeit und der höchsten Innigkeit ihrer Gottesliebe entsprechenden einzigartigen Maße.

Die Vermehrung ihrer Gnaden erfolgte teils ex opere operantis d. i. durch das Verdienst ihrer guten Werke, teils ex opere operato d. i. durch die Herabkunft des Hl. Geistes, durch die Gnadenmittel, insbesondere durch den Empfang der h. Eucharistie. Daß Maria sich hat taufen lassen, ist wahrscheinlich, da auch Christus sich der Johannestaufe unterzogen hat und die Wirkungen des Sakramentes der Taufe nicht bloß in der Nachlassung der Sünden bestehen. Auch die Möglichkeit des Empfangs der letzten Ölung durch Maria ist nicht gänzlich zu bestreiten. Ihre Firmung wurde wohl durch die Herabkunft des Hl. Geistes am ersten Pfingsttage ersetzt.

Hinsichtlich der Charismen erklärt Thomas 3 qu. 27 a. 5 ad 3, daß Maria in erhabenem Maße die Gabe der Weisheit, der Wunder, der Prophetie besaß, aber nur zu einem Gebrauche, der ihren Verhältnissen angemessen war. So besaß sie die Weisheit zur Kontemplation (Luk. 2, 19), nicht zur Doktion (1 Tim. 2, 12). Die Gabe der Wunder anzuwenden, stand ihr erst nach dem Tode zu, weil die Wunder zur Ausbreitung der Lehre Christi dienten und diese bloß Christi und seiner Jünger Sache war (vgl. Joh. 10, 41). Die Prophetie bekundete sich in ihrem Magnificat (Luk. 1, 46 ff.).

IV. Die dritte Heiligung Marias ist ihre Beseligung im Himmel. Sententia communis.

Sie bedeutet den Eintritt in die unmittelbare Anschauung und den seligen Genuß des höchsten Gutes, das Aufhören jeder irdischen Armseligkeit und die Erlangung einer Herrlichkeit, die der Gottesmutter angemessen ist. Das Maß der Seligkeit richtet sich nach den Verdiensten, die bei Maria höher sind als bei jeder geschaffenen Person. So übertrifft sie auch alle an Herrlichkeit und ist die Königin des Himmels, die Königin der Engel und aller Heiligen.

Bartmann I[3] 446 f.; Billot th. 40; Heinrich-Gutberlet VII 471 ff.; Janssens V 171 ff.; Van Noort[2] 159 ff.; Pesch IV[2] 288 ff.; Pohle II[6] 272 ff.; Scheeben III 515 ff.; Del Prado (s. § 42); F. X. Godts, La sainteté initiale de l'Immaculée. 3. Aufl. Brüssel 1906; B. Haensler, De Mariae plenitudine gratiae secundum S. Bernardum. Freiburg (Schw.) 1901; E. Hugon, La mère de grâce. Paris 1907.

§ 45.

Die stete Jungfräulichkeit der Gottesmutter.

I. Maria hat in unversehrter Jungfrauschaft ihren Sohn Jesus Christus vom Hl. Geiste empfangen (virgo ante partum). De fide.

Diese Glaubenswahrheit wurde in der alten Zeit von häretischen Judenchristen, wie Cerinth und einem Teile der Ebioniten, sowie von Heiden, wie Celsus und Julianus Apostata bekämpft. Dieselbe ablehnende Stellung nimmt die rationalistische Theologie seit dem Sozinianismus ein, zumeist aus Wunderscheu, bisweilen auch in unerleuchtetem Eifer für die Würde der Ehe. Manche wollen die biblische Lehre auf babylonische oder andere Mythen zurückführen.

Die Kirche hat den Glauben an die wunderbare jungfräuliche Empfängnis Christi von Anfang an bekannt. So im Apostolikum: Qui conceptus est de Spiritu Sancto. Im Nicäno-Konstantinopolitanum: Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Das Laterankonzil vom Jahre 649 erklärt, Maria, die allzeit jungfräuliche und makellose Gottesmutter, habe den Gott Logos absque semine ex Spiritu Sancto empfangen (Denz. 256). Ebenso entschieden trägt die elfte Synode von Toledo 675 unseren Glaubenssatz vor (Denz. 282). Die sozinianischen Verirrungen wurden durch Paul IV 1555 und Clemens VIII 1603 verworfen (Denz. 993).

1. Schriftbeweis.

a) In dem Protoevangelium (Gen. 3, 15) und überhaupt im Alten Testamente (Ps. 21, 10 f.; Is. 49, 1. 5; Jer. 31, 22; Mich. 5, 3) ist nie von einem irdischen Vater des Messias die Rede; nur seine Mutter wird genannt. Die alttestamentliche Hauptstelle ist Is. 7, 14, wo der Prophet die Empfängnis und Geburt des Emmanuel d. i. des Messias (vgl. Is. 8, 8 ff.) von „der Jungfrau", und zwar als ein „Zeichen" weissagt: Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum: Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel. Ein Zeichen wäre es nicht, wenn die Jungfrau unter Verlust der Jungfräulichkeit empfangen sollte. Für die messianische Deutung dieser Prophetie tritt Matth. 1, 23 ein, wo der Evangelist erklärt, die Weissagung

sei dadurch erfüllt worden, daß Maria den Erlöser vom Hl. Geiste empfing.

Daß sich die messianische Deutung von Is. 7, 14 im Judentum nicht sicher nachweisen läßt, ist zuzugeben. Doch ist die Übersetzung des Wortes הָעַלְמָה mit ἡ παρθένος in der Septuaginta bemerkenswert, nicht minder Mich. 5, 3: Propter hoc dabit eos usque ad tempus, in quo parturiens pariet. Da Michäas nach Isaias auftrat, darf man in dieser messianischen Weissagung wohl eine Anspielung auf Is. 7, 13 f. und eine messianische Auslegung der Isaiasprophetie erblicken. — Die Versuche, die Stelle auf die Frau des Königs Achaz oder auf die des Propheten Isaias oder auf eine unbekannte Frau oder auf eine Mehrheit von solchen zu beziehen, erweisen sich als unmöglich, da das, was der Zusammenhang von dem Kinde, dem Emmanuel sagt, dann unerklärt bleibt.

Wenn man einwendet, עַלְמָה bezeichne nach der Etymologie eine „junge Frau", so ist zu entgegnen, daß es weniger auf die Etymologie als auf den biblischen Sprachgebrauch ankommt. In letzterem bezeichnet das Wort auch eine Jungfrau, und diese Bedeutung ist hier notwendig, weil nur so von einem außerordentlichen Zeichen die Rede sein kann. Die Hinzufügung des bestimmten Artikels הָעַלְמָה lehrt, daß eine einzelne bestimmte Jungfrau gemeint ist. Da sie im Urtext „empfangend und gebärend" genannt wird (part. praes.), so wird damit angezeigt, daß die Jungfrau, indem sie empfängt und gebiert, dennoch Jungfrau bleibt. Sie ist also nicht bloß bis zur Empfängnis, sondern auch in der Empfängnis und Geburt Jungfrau.

b) Im Neuen Testamente erstatten Matth. 1, 18 ff. und Luk. 1, 26 ff. Bericht über das Empfängniswunder. Matthäus schreibt V. 18: Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph, antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto. Diesen Ausschluß männlicher Mitwirkung bezeugt auch der Engel V. 20: Quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est. Nochmals heißt es ausdrücklich von Joseph V. 25: Et non cognoscebat eam, donec peperit Filium suum primogenitum. Auch nach Lukas ist Maria eine Jungfrau, die der Hl. Geist und die Kraft des Allerhöchsten wunderbar zur Mutter gemacht haben. V. 26 f.: Missus est angelus Gabriel . . . ad virginem desponsatam . . ., et nomen virginis Maria. V. 35: Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. Mag man den „Hl. Geist" und die „Kraft des Allerhöchsten" für gleichbedeutend halten und beide Ausdrücke auf den Sohn beziehen, wie die älteren Väter es durchweg taten, oder an die dritte Person in der Gottheit denken, jedenfalls schaltet der Text die männliche Mitwirkung bei der Empfängnis Christi vollständig aus und belehrt uns über ein großes Wunder der Allmacht, das die Jungfrau zur jungfräulichen Mutter macht. Auch

ist zu beachten, daß die Worte des Engels V. 35 das Bedenken Marias, daß sie „keinen Mann erkenne" (V. 34), beschwichtigen sollen. Maria ist Jungfrau und will es bleiben. Wie kann sie also Mutter des Sohnes Gottes werden? Der Engel beseitigt diese Furcht. „Gottes Geist und Gottes Kraft wird das Unmögliche möglich machen. Und bei dem schöpferischen Wirken des allmächtigen Gottes ist jeder Gedanke auch an das allergeringste Unheilige und Unreine völlig ausgeschlossen. Wo die Allmacht wirkt, hat ein Mann nichts zu tun" (Steinmann 27).

Zwar nennt das Evangelium Jesus den „Sohn Josephs" und Joseph den „Vater Jesu", aber Luk. 3, 23 (ut putabatur filius Ioseph) läßt nicht den mindesten Zweifel, daß Jesus nur der vermeintliche Sohn Josephs war. Das zarte Geheimnis der jungfräulichen Empfängnis und Geburt sollte nach Gottes Willen dem Volke verborgen bleiben. Erst nach der Himmelfahrt des Herrn hat die seligste Jungfrau das Wunder, das an ihr geschehen war, der jungen Gemeinde anvertraut. So galt Jesus als der Sohn Josephs und wurde auch dem Gesetze gemäß so genannt, da die vollgültige Ehe Marias mit Joseph diesem alle Vaterrechte über Jesus zubilligte.

Religionsgeschichtliche Forschung sucht die evangelische Erzählung von der Empfängnis Christi in den Kreis der persischen, indischen, ägyptischen, griechisch-römischen Mythen herabzuziehen, die von geheimnisvoller Entstehung von „Göttersöhnen" fabeln. Aber entweder wird in diesen Mythen ein irdischer Vater ausdrücklich vorausgesetzt oder ein Gott naht sich der menschlichen Mutter zu fleischlicher Zeugung. Die Glut der Sinnlichkeit, die alle diese Mythen durchweht, verbietet jeden Vergleich mit der hehren Reinheit und Zartheit des christlichen Geheimnisses von der Jungfrau Maria.

2. Tradition. — Die Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Christi ist stets Gemeingut der Überlieferung gewesen. Wir finden sie schon im apostolischen Symbolum sowie bei Ignatius und Aristides, deren Zeugnisse S. 317 f. angeführt sind. Nach Justinus Apol. I, 33 bedeutet Is. 7, 14: „Die Jungfrau wird ohne geschlechtlichen Verkehr empfangen . . . Die Kraft Gottes kam über die Jungfrau, überschattete sie und bewirkte, daß sie, obschon Jungfrau, schwanger wurde." Ebenso deutet Irenäus Adv. haer. III, 21, 1 ff. das „Zeichen" bei Is. 7, 14. Christus ist „der Emmanuel, der aus der Jungfrau geboren ist". „Die ihn für einen Sohn Josephs ausgeben, schließen sich von dem Reiche aus und verfallen dem Fluche." Tertullian De carne Chr. 18: „Wie er vor seiner Geburt aus der Jungfrau Gott zum Vater haben konnte ohne menschliche Mutter, ebenso konnte er, als er aus der Jungfrau geboren wurde, eine menschliche Mutter ohne einen menschlichen Vater haben." Auch die apokryphen Oden Salomos 19, 6 und das Protevangelium des Jakobus verherrlichen die jungfräuliche Empfängnis Christi. Später sind die Zeugnisse geradezu zahllos.

Die seit dem 4. Jahrhundert nachweisbare Redeweise, die Jungfrau habe den Sohn Gottes durch das Ohr empfangen, ist selbstverständlich parabolisch: das Ohr steht für den Glauben, für das gläubige Eingehen Marias auf die Absichten Gottes.

3. Dem theologischen Denken erschließen sich eine Reihe schwerwiegendster Angemessenheitsgründe. Vgl. Thomas 3 qu. 28 a. 1; C. gent. IV, 45 f.; Comp. theol. 229.

a) Es wäre der Würde des himmlischen Vaters nicht entsprechend, einen irdischen Vater seines Sohnes neben sich zu haben.

b) Dem Sohne Gottes als dem göttlichen Worte geziemte die Annahme der menschlichen Natur ohne Verletzung der Mutter, wie auch unser Wort in unserem Geiste, ohne ihn zu verletzen, empfangen wird.

c) Die fleischliche Zeugung dient der Vererbung der Sünde Adams. Wegen dieser Makel war sie für den Sohn Gottes unpassend, zumal da der Zweck seines Kommens die geistige Wiedergeburt der Adamskinder war.

d) Der zweite Adam durfte nicht hinter dem ersten zurückstehen. War dieser unmittelbar von Gott aus der jungfräulichen Erde gebildet worden, so mußte auch jener durch eine unmittelbare Gottestat aus der Jungfrau gestaltet werden.

e) Der Bestimmung und Würde Marias entsprach es, daß sie durch die Vereinigung der Jungfräulichkeit mit der Mutterschaft im höchsten Grade ausgezeichnet wurde.

Da nach dem Ratschlusse Gottes das Empfängniswunder nicht sofort öffentlich bekannt werden sollte, mußte die Jungfrau, um keinem bösen Verdachte zu verfallen, mit Joseph vermählt sein. Dieser hatte die Aufgabe, das Geheimnis der Menschwerdung vor der Welt zu verhüllen, indem er für Christus, die Zeugung ausgenommen, alles tat, was Sache des Vaters ist. Obwohl die Hl. Schrift von „Verlobung" spricht, war die Verbindung zwischen Maria und Joseph eine rechtsgültige Ehe. Philo von Alex. De spec. leg. 3, 72 schreibt: „Gleiche Kraft wie die Eheschließung hat der Verlobungsvertrag." Das Wort „Ehe" und „Gattin" wird von Schrift und Vätern mit Bezug auf Maria vermieden, um den Gedanken der fleischlichen Besiegelung der Ehe fernzuhalten.

Die Vermählung schließt nicht aus, daß Maria sich durch ein Gelübde zur steten Jungfräulichkeit verpflichtet hat. In den Worten Marias Luk. 1, 34: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? ist mindestens der feste Vorsatz jungfräulichen Lebens bezeugt. Augustinus De s. virginit. 4 erblickt in ihnen den Beweis eines eigentlichen Gelübdes: Quod profecto non diceret, nisi Deo virginem se ante vovisset. Nach Thomas 3 qu. 28 a. 4 hat Maria zunächst das Gelübde unter der Bedingung, daß es Gott wohlgefällig sei, gemacht und es später noch vor der Verkündigung zusammen mit Joseph bedingungslos erneuert, nachdem sie Gottes Willen erkannt und sich auf Antrieb des Hl. Geistes mit Joseph vermählt hatte.

II. Maria hat ohne Verletzung der Jungfräulichkeit ihren göttlichen Sohn geboren (virgo in partu). De fide.

Außer den Leugnern des Empfängniswunders haben Tertullian und der Mönch Jovinian in Abrede gestellt, daß Maria in der Geburt des Herrn Jungfrau geblieben sei. Jovinian ging von der grundsätzlichen Behauptung aus, daß die Jungfräulichkeit nicht höher stehe als das eheliche Leben. Er wurde im Jahre 390 von einer römischen Synode unter Papst Siricius exkommuniziert. Es ist freilich nicht sicher, daß der Papst bereits von seinem Angriffe auf die seligste Jungfrau Kenntnis hatte. Jedenfalls aber wurde Jovinians Irrlehre über die Geburt Christi in demselben Jahre durch Ambrosius mit einer Synode zu Mailand verworfen. Zur Sache bekennt schon das Apostolikum: Natus ex Maria Virgine. Leo I Ep. 28, 4 (Denz. 144) spricht die inviolata virginitas in der nova nativitas des Herrn aus. Die Lateransynode vom Jahre 649 und die Dekrete Pauls IV und Clemens' VIII (oben I) verkünden mit der virginitas B. Mariae ante partum auch die virginitas in partu et post partum.

1. Hl. Schrift. – Is. 7, 14 sagt nicht nur die Empfängnis des Emmanuel, sondern auch seine Geburt von der Jungfrau aus. Luk. 2, 7 deutet das Fehlen der natürlichen Wehen und Schwäche an: Et peperit Filium suum primogenitum, et pannis eum involvit et reclinavit eum in praesepio.

2. Tradition. – Die ältesten Zeugen des Glaubens an die jungfräuliche Geburt Christi sind zwar apokryphe Schriften, die Oden Salomos 19, 7 f., das Protevangelium Jakobi 19 f. und die Himmelfahrt des Isaias 11, 7 ff. Aber auch die Väter seit Irenäus treten fast einmütig für diesen Glauben ein. Irenäus Epid. 54 findet bei Is. 66, 7 die „unverhoffte und undenkbare Geburt von der Jungfrau" geweissagt, und schreibt Adv. haer. IV, 33, 11: Filius Dei filius hominis, purus pure puram aperiens vulvam. Ferner Clemens Alex. Strom. VII, 16, 93; Origenes In Levit. hom. 8, 2; In Matth. X, 17 (in seiner Jugendarbeit In Luc. hom. 14 hatte Origenes das Geburtswunder nicht anerkannt); Ambrosius Ep. 42, 4—7; Zeno von Verona Tract. II, 8, 2; Hesychius von Jerusalem (bei Photius Bibl. cod. 275) usw.

Bei Tertullian De carne Chr. 4. 23 und wohl auch bei Origenes In Luc. hom. 14 war es der Eifer im Kampfe gegen die Doketen, der sie die virginitas in partu leugnen ließ, damit kein Zweifel an der wahren Mutterschaft Marias aufkommen könne.

Wenn einige Väter, wie Irenäus l. c., bei ihrem Eintreten für die jungfräuliche Geburt des Herrn von der apertio vulvae bei der Geburt

Christi sprechen, so wollen sie nur die Wirklichkeit der physischen Geburt unter Anwendung eines biblischen Ausdrucks für die Erstgeburt anzeigen.

In den Erörterungen fränkischer Theologen im 9. Jahrhundert über diesen Gegenstand wurde sowohl von Rathramnus (De eo quod Christus ex virgine natus est) als auch von Paschasius Radbertus (De partu virginis) die Jungfräulichkeit Marias in partu anerkannt. Doch glaubte ersterer für den Hervorgang aus dem Mutterschoße im Interesse der wahren menschlichen Geburt Jesu nicht irgendeinen unbekannten Weg, sondern nur den naturgemäßen (per vulvam maternam, clausam tamen) zugestehen zu dürfen.

3. Ratio theologica. — Daß das Wunder der virginitas in partu nicht unmöglich ist, lehren beweiskräftige Parallelen, auf die schon die Väter hinzuweisen pflegten, in der Auferstehung des Herrn aus verschlossenem Grabe und in seinem Hindurchgange durch verschlossene Türen. Sodann ist die wunderbare Geburt Jesu aber auch höchst angemessen (3 qu. 28 a. 2):

a) Wie unser Wort aus dem Herzen geboren wird, ohne es zu verletzen, und wie das persönliche Wort Gottes in seiner ewigen Geburt aus dem Wesen des Vaters dieses nicht beeinträchtigt, so geziemt ihm auch die menschliche Geburt aus unversehrtem Mutterschoße.

b) Da es der Zweck der Menschwerdung ist, alles Verdorbene zu heilen und zu heiligen, so konnte der Herr in seiner Geburt nicht die Jungfräulichkeit seiner Mutter verletzen.

c) Christus, der die Eltern zu ehren befohlen, durfte durch seine Geburt nicht die eigene Mutter eines hohen Vorzuges berauben.

III. Maria ist nach der Geburt Jesu beständig Jungfrau geblieben (virgo post partum). De fide.

Wie in alter Zeit Tertullian (De monog. 8; De virg. vel. 6) und unbekannte Schrifterklärer, auf die Origenes In Luc. hom. 7; In Matth. X, 17 hinweist, ferner die Eunomianer, die Antidikomarianiten, sowie Helvidius und Bonosus, so behauptet auch fast der gesamte Protestantismus, daß Maria nach der Geburt Jesu ehelichen Verkehr mit Joseph gepflogen und noch mehreren Kindern das Leben geschenkt habe.

Nach der Lehre der Kirche jedoch ist Maria stets Jungfrau geblieben. Papst Siricius erklärt es für einen verwerflichen Irrtum des Bonosus, daß Maria mehrere Kinder geboren habe (Denz. 91). Die Lateransynode 649, Paul IV und Clemens VIII (oben I) lehren nachdrücklich die virginitas Mariae post partum.

1. Die Hl. Schrift bekundet diese Wahrheit indirekt, indem Maria bei Luk. 1, 34 den entschiedenen Vorsatz steter Jungfräulichkeit

kundgibt. Wenn ferner Jesus am Kreuze seine Mutter unter den Schutz des Liebesjüngers Johannes stellt und hinwieder ihr diesen gleichsam als Ersatz darbietet mit den Worten: Mulier, ecce filius tuus (Joh. 19, 26), so ist zu schließen, daß sie außer Jesus keine leiblichen Kinder besaß. Die „Brüder" und „Schwestern" Jesu werden nie Kinder Marias genannt. Das ganze Verhalten dieser Personen (besonders Joh. 7, 3 ff.) legt auch den Schluß nahe, daß sie älter waren als Jesus und demgemäß nicht Kinder Marias sein konnten, weil Maria als Jungfrau die Mutter Jesu wurde.

Diese „Brüder" und „Schwestern" Jesu, von denen zehnmal im Neuen Testamente die Rede ist, sind nicht Geschwister, sondern nahe Verwandte Jesu, ähnlich wie Abraham seinen Neffen Lot, Jakob seinen Oheim Laban und Laban den Jakob „Bruder" nennen. In der genaueren Feststellung dieser Verwandtschaft ist die Überlieferung uneins. Die Griechen sind fast allgemein bis heute der Behauptung des Protevangelium Jakobi und des Petrusevangeliums beigetreten, daß Joseph in einer angeblichen früheren Ehe die „Brüder und Schwestern Jesu" gezeugt und erst in hohem Alter eine zweite Ehe mit der seligsten Jungfrau geschlossen habe. Hingegen hat der Palästinenser Hegesippus († um 180), dessen Zeugnis von großem Gewichte und seit Hieronymus von allen Lateinern angenommen ist, berichtet, daß nicht Joseph, sondern dessen Bruder Kleophas (Alphäus) der Vater dieser Verwandten Jesu war; ihre Mutter war, wie die Verbindung von Matth. 27, 56 und Joh. 19, 25 ergibt, die „Schwester der Mutter Jesu, Maria Kleophä". Die letztere Auffassung, bei der auch die wohlbegründete Meinung von der Jungfräulichkeit Josephs festgehalten werden kann, verdient entschieden den Vorzug.

Wenn Jesus der „Erstgeborene" Marias genannt wird (Luk. 2, 7; Matth. 1, 25), so heißt dies, daß sie vor ihm niemanden geboren hat. Daß sie nach ihm andere Kinder geboren habe, ist darin durchaus nicht enthalten. Denn erstens wird Hebr. 1, 6 auch der eingeborene Sohn Gottes der „Erstgeborene" des Vaters genannt, und zweitens konnte man den Namen „Erstgeborener" als eine besondere Auszeichnung verwenden, auch wenn der Erstgeborene das einzige Kind war, weil die Erstgeborenen Träger besonderer Rechte waren und es in bezug auf sie besondere levitische Vorschriften gab.

Die Gegner berufen sich auf die Partikel donec in Matth. 1, 25: Et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum, und auf das verwandte Wort 1, 18: Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto. Aber hier wird, wie in vielen ähnlichen Fällen (z. B. Gen. 8, 7; 2 Kön. 6, 23; Matth. 28, 20; 1 Kor. 15, 25), nur erklärt, was bis zu einem bestimmten Zeitpunkte, vor der Geburt Jesu, nicht geschehen sei, und daraus folgt, wie schon Hieronymus In Matth. 1, 18 betonte, keineswegs, daß es nachher geschehen ist.

2. Die Sicherheit der Überlieferung ergibt sich aus der Tatsache, daß außer Tertullian kein uns bekannter kirchlicher Schriftsteller die „Brüder und Schwestern Jesu" als Kinder Marias betrachtet hat. Die entgegengesetzte Lehre wurde als töricht und blasphemisch zurückgewiesen. Seit dem 4. Jahrhundert sind die

Ehrentitel Marias ἀειπάρθενος, semper virgo, virgo perpetua im allgemeinen Gebrauch.

3. Daß Maria immer Jungfrau blieb, war nach Thomas 3 qu. 28 a. 3 höchst angemessen

a) mit Rücksicht auf Christus; wie er der Eingeborene des ewigen Vaters ist, so mußte er auch als der denkbar vollkommenste Menschensohn der Eingeborene seiner irdischen Mutter sein;

b) mit Rücksicht auf den Hl. Geist, der sich den Schoß der Jungfrau zum Heiligtum bereitet hatte, das nicht entweiht werden durfte;

c) für die Gottesmutter selbst, mit deren Würde und Heiligkeit es unvereinbar erscheint, daß sie nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes nach anderen Kindern verlangt und ihre wunderbar erhaltene Jungfrauschaft vernichtet hätte;

d) für den h. Joseph, der nicht so vermessen sein konnte, die heiligste Jungfrau, an der so Großes geschehen war, zu fleischlichem Umgange zu begehren.

Bartmann I³ 435 ff.; Billot th. 41. 42; Billuart diss. 1 de myst. Chr. a. 3—5; Franzelin th. 15; Gotti qu. 5 dub. 3. 4; Heinrich-Gutberlet VII 392 ff.; Janssens V 225 ff.; Van Noort² 140 ff.; Pesch IV² 292 ff.; Pohle II⁶ 306 ff.; Scheeben III 479 ff.; Durand, Les frères du Seigneur: Revue Bibl. 1905, 9—35; Ph. Friedrich, St. Ambrosius über die Jungfräulichkeit Marias vor der Geburt: Katholik 1917 II, 145 ff. 319 ff.; Derſ., St. Ambrosius über die Jungfraugeburt Marias: Festgabe für Knöpfler. Freiburg 1917, 89 ff.; M.-J. Lagrange, La conception surnaturelle du Christ d'après S. Luc: Revue Bibl. 1914, 60 ff. 188 ff.; M. Meinertz, Der Jakobusbrief. Freiburg 1905; A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. Münster 1916; Derſ., Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeſchichte. Paderborn 1919; F. X. Steinmetzer, Jesus der Jungfrauensohn und die altorientaliſche Mythe. Münster 1917.

§ 46.

Die Himmelfahrt der Gottesmutter.

I. Maria ist wahrhaft gestorben. Sententia communis.

Unter den Vätern hat einzig und allein Epiphanius († 403) wegen des Mangels jeder geschichtlichen Nachricht von ihrem Lebensende einen Zweifel geäußert, ob sie wirklich gestorben und begraben sei (Haer. 78, 11). Aber es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß das allgemeine Gesetz des Todes auch für Maria in Anwendung gekommen ist. Vgl. die Sekret am Feste Maria Himmelfahrt: Quam pro conditione carnis migrasse cognoscimus.

Allerdings war der Tod für sie wegen ihrer vollkommenen Freiheit von der Sünde nicht formaliter eine Strafe (vgl. Denz. 1073). Aber materialiter hat Maria, wie Christus selbst, durch ihren Tod die Strafe erduldet, die das Los aller Erbsünder ist. Dies war angemessen; denn

1. da Christus den Tod auf sich genommen hatte, durfte seine Mutter nicht ohne zu sterben in die Seligkeit eingehen. An sich hätte die Würde der Gottesmutterschaft sie von dem naturgemäßen Tode befreien sollen; aber da sie Mutter des Erlösers ist, geziemte sich diese Teilnahme an seinem Erlösungstode.

2. Ihr Tod sollte ein deutliches Zeichen sein, daß auch sie der Erlösung durch Christi Tod bedurfte.

3. Wäre sie, ohne zu sterben, entschwunden, so hätte die doketische Anschauung von der Menschheit, dem Leiden und Sterben Christi darin Nahrung gefunden.

Epiphanius l. c. meint, Luk. 2, 35 (tuam ipsius animam pertransibit gladius) deute vielleicht an, daß Maria des Martertodes gestorben sei; darauf kann auch die der Mutter gebührende Ähnlichkeit mit dem Sohne hinweisen. Aber da ihr Tod kein Sühnopfer zu sein brauchte, da sie unter dem Kreuze mit Christus leidend ein so schweres geistiges Martyrium durchgekostet hat, daß sie mit Recht die „Königin der Märtyrer" heißt, so ist an einen gewaltsamen Tod nicht zu denken (vgl. Ambrosius In Luc. II, 61). Auch Krankheit wird ihren Tod nicht herbeigeführt haben, sondern die Macht der Liebe und Sehnsucht nach Gott, die ihre Lebenskräfte verzehrte und Gott bewog, ihre Seele und bald nach dem Tode auch ihren Leib zu sich zu nehmen.

II. Der Leib Marias ist nicht der Verwesung verfallen, sondern bald nach dem Tode wieder mit der Seele vereinigt und in den Himmel aufgenommen worden. Sententia pia et probabilissima.

Für die in diesem Satze behauptete Tatsache läßt sich ein geschichtlicher Beweis nicht erbringen. Weder der Transitus B. Mariae V., eine apokryphe Erzählung von dem Tode und der Himmelfahrt der Gottesmutter aus dem Ende des 4. Jahrhunderts, noch der angebliche Brief des h. Hieronymus De assumptione B. Mariae V. und die Historia Euthymiaca, auf die man sich früher gerne stützte, können als Geschichtsquellen für die Tatsache der Himmelfahrt in Betracht kommen. Die letzteren Schriften sind Fälschungen aus dem 8. und 9. Jahrhundert. Der älteste kirchliche Schriftsteller, der von der Himmelfahrt Marias spricht, ist Gregor von Tours († 594) In gloria mart. 4. Aber er erweist sich in seiner Darstellung ganz von dem apokryphen Transitus abhängig. So fehlt es in den ersten sechs Jahrhunderten an jedem geschichtlich bedeutsamen Zeugnisse.

Das Fest Maria Himmelfahrt (assumptio, ἀνάληψις, ursprünglich κοίμησις, dormitio, pausatio) läßt sich mit voller Sicherheit nur bis in die Zeit des Patriarchen Modestus von Jerusalem (631—634), von dem wir die älteste Predigt auf dieses Fest besitzen, zurückverfolgen. Doch mag auch die allerdings erst im 14. Jahrhundert bei Nicephorus Hist. eccl. XVII, 28 auftauchende Nachricht auf Wahrheit beruhen, Kaiser Mauricius (588—602) habe das Fest der κοίμησις der Gottesmutter eingeführt und auf den

15. August angesetzt. Vielleicht bestand es schon hier und dort und wurde nun durch Mauricius allgemein vorgeschrieben. Ob freilich die um 500 unter den Mönchen in Palästina alljährlich gefeierte *Θεοτόκου μνήμη* (Theodorus Vita S. Theodosii ed. Usener S. 38), die nach A. Baumstarks Forschungen (Das Kirchenjahr in Antiochien: Röm. Quartalschr. 1897, 55 f.) in Syrien schon um 380 üblich war, der Himmelfahrt Marias galt, muß dahingestellt bleiben. Im Abendlande finden wir das Fest mit Sicherheit zuerst in Rom unter Papst Sergius I (687–701), der für den Tag der dormitio einen Bittgang anordnete. Nicht sicher echt sind die dem Erzbischof Sonnatius von Reims († 631) zugeschriebenen Statuta, in denen das Fest der assumptio B. Mariae erwähnt wird (Mansi, Concil. coll. X, 599). Ungefähr um die Zeit des Papstes Sergius bietet uns das Missale gothicum, das in Gallien in Gebrauch war, Gebete auf dieses Fest, die klar aussprechen, daß Maria von ihrem Sohne nicht im Grabe belassen, sondern aufgenommen worden ist (ab ipso suscepta es in assumptione feliciter). Auch das Sacramentarium Gregorianum enthält nach der ältesten Handschrift, die noch dem 8. Jahrhundert angehört, für den Tag der assumptio ein Gebet mit dem Festgedanken, daß die Gottesmutter an diesem Tage zwar den zeitlichen Tod erlitten hat, aber nicht in den Fesseln des Todes niedergehalten werden konnte (non deprimi potuit). In Franken war der 18. Januar der Himmelfahrtstag, und da nun schon das Martyrologium Hieronymianum in der Rezension von Auxerre aus dem Jahre 595 und noch vor ihm Gregor von Tours In gloria mart. 8 ein nicht näher bezeichnetes Muttergottesfest am 18. Januar bzw. um Mitte Januar erwähnen, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß dieser Tag schon damals der Himmelfahrt Marias geweiht war.

Alle diese Zeugnisse genügen nicht, die Tatsache der Himmelfahrt geschichtlich festzustellen. Wir sind auf einen indirekten dogmatischen Beweis angewiesen, und dieser läßt sich auch mit hinreichender Sicherheit führen.

1. Die Kirche hat das Fest Maria Himmelfahrt seit mehr als tausend Jahren allgemein begangen und feiert es als eines ihrer höchsten Feste. Dadurch wird uns der Festgedanke, den die Liturgie zum Ausdruck bringt, von der leiblichen Aufnahme der seligsten Jungfrau in den Himmel, als eine fromme Meinung von hoher Wahrscheinlichkeit verbürgt. Zudem wird diese Wahrheit nicht nur in zahllosen Predigten vorgetragen und stimmt das katholische Volk freudig durch seine Andachtsübungen der kirchlichen Überzeugung zu, sondern auch die theologische Wissenschaft tritt einhellig, von wenigen Ausnahmen abgesehen, für die Berechtigung dieses frommen Glaubens ein. Über den h. Thomas vgl. 3 qu. 27 a. 1; 3 qu. 83 a. 5 ad 8; Opusc. 6 In salutat. angel. cp. 1.

2. Innere Gründe.

a) Wenngleich Maria aus wichtigen Gründen vom Tode getroffen werden sollte, so mußte doch die Verwesung, die niemals wie der Tod ehrenvoll und segensreich, sondern stets abscheuerregend und beschämend ist, von der erhabenen Gottesmutter fernbleiben.

Der jungfräuliche Leib, aus dem des Gottmenschen eigenes Fleisch und Blut genommen ist, durfte nicht eine Speise der Würmer werden. Die Unehre der Mutter, die in der Verwesung läge, würde auf den Sohn zurückfallen.

b) Maria hat, indem sie vor der Erbsünde bewahrt geblieben ist, die vollkommenste Weise der Erlösung, die praeredemptio an sich erfahren. Dementsprechend geziemt es sich, daß sie in Kraft der Erlösung vor allen anderen auch mit dem Leibe in die Seligkeit aufgenommen worden ist.

3. Diese inneren Gründe finden eine Bestätigung und Bekräftigung in Texten der Hl. Schrift:

a) Nicht nur dem künftigen Erlöser, sondern mit ihm und seinetwegen auch seiner Mutter wird ein vollkommener Sieg über den Satan verheißen (Gen. 3, 15 f. S. 323 ff.). Dieser Sieg umfaßt aber, wie wir der Lehre der Apostel entnehmen, in seinem Vollbegriffe auch den Sieg über die Sünde und ihre Folgen, über die Begierlichkeit und den Tod (Röm. 5–8; 1 Kor. 15, 24 f.; Hebr. 2, 14). Also gehört wohl auch zu dem Siege der Mutter ähnlich wie zu dem ihres Sohnes ein großer einzigartiger Triumph über den Tod.

b) Der Engelsgruß Luk. 1, 28 stellt fest, daß Maria „voll der Gnade" und „gebenedeit unter den Weibern" ist. Könnte eine so mit Gnade und Segnung überhäufte Jungfrau unter dem Fluche stehen, demzufolge alle Menschen „zum Staube zurückkehren" (Gen. 3, 19)?

Dem vatikanischen Konzil wurde eine von 204 Konzilsvätern unterschriebene Bitte unterbreitet, daß die Lehre von der Himmelfahrt Marias als Dogma verkündigt werden möge. Die Sache kam wegen der Vertagung des Konzils nicht zur Verhandlung. Die Frage, ob diese endgültige dogmatische Feststellung möglich sei, wird seitdem von den Theologen mit großem Eifer erörtert. Unsere Stellungnahme ist durch obige Darlegungen begründet. Fehlt auch die unmittelbare Beweisbarkeit aus den Quellen der Offenbarung, so ist unsere Lehre doch mittelbar so gut durch theologische, auf der Offenbarung beruhende Beweisgründe verbürgt, daß das kirchliche Lehramt sie als eine Glaubenswahrheit zu definieren die Möglichkeit hat.

Bartmann I³ 449 f.; Billuart diss. 14 de myst. Chr.; Heinrich-Gutberlet VII 483 ff.; Janssens V 944 ff.; Van Noort² 189 ff.; Pesch IV² 303 ff.; Pohle II⁶ 318 ff.; Scheeben III 570 ff.; J. Cozza-Luzi, De corporea assumptione B. Mariae Deiparae testimonia liturgica Graecorum selecta. Rom 1869; Jannucci, De psychosomatica et pneumatosomatica Deiparentis assumptione. Turin 1884; Jürgens, Die kirchliche Überlieferung von der leiblichen Aufnahme der sel. Gottesmutter in den Himmel: Zeitschr. für kath. Theol. 1880, 595 ff.; A. Lana, La risurrezione e corporea assunzione al cielo della S. Virgine Madre di Dio. Rom 1880; J. Nießen, Panagia Kapuli. Dülmen 1906; J. Nirschl, Das Haus und Grab der h. Jungfrau Maria. Mainz 1900; G. Perrella, Quaestio utrum B. Virgo non solum in anima, sed etiam in corpore evecta fuerit in coelum.

Neapel 1901; P. Renaudin, La définition dogmatique de l'assomption. Angers 1900; A. Vaccari, De B. V. Mariae morte, resurrectione et in coelum gloriosa assumptione. 2. Aufl. Ferrara 1881; Virdia, Postulatum pro dogmatica definitione integrae in coelos assumptione Deiparae Virginis. Rom 1880.

§ 47.

Maria unsere Mittlerin.

Maria ist unsere Mittlerin und geistliche Mutter in der übernatürlichen Ordnung.

Wenngleich Jesus Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, insofern er allein die Menschen vollkommen mit Gott vereinigt, können doch auch erschaffene Personen in Unterordnung unter ihn und in seiner Kraft an seiner Mittlerschaft teilnehmen (S. 274 f.).

1. Hl. Schrift. – Nach Gen. 3, 15 nimmt die Mutter des Erlösers in vollkommenster Weise an dem Siege ihres Sohnes teil. Sie erscheint als die Stammmutter des erlösten Geschlechtes, die neue Eva. Als solche aber ist sie nicht bloß selber zuerst und vorzüglich der Erlösungsfrucht teilhaftig geworden, sondern wird ebenso auch an deren Zuwendung an die Menschen beteiligt sein. – Ihre mittlerische Fürbitte kommt Joh. 2, 1 ff. zum Ausdruck, wo sie von ihrem Sohne das erste Wunder erfleht. Thomas In Ioh. 2 lect. 1, 13: Gessit ergo mater Christi mediatricis personam, et ideo duo facit: primo interpellat ad Filium, secundo erudit ministros.

2. Tradition. – Wie tiefe Gedanken schon die Väter des 2. Jahrhunderts aus der Gegenüberstellung von Eva und Maria schöpften, ist oben S. 325 f. dargelegt worden. Nach Irenäus ist „die Jungfrau Maria durch ihren Gehorsam sich selbst und dem ganzen Menschengeschlechte die Ursache des Heiles geworden" (Adv. haer. III, 22, 4). Er nennt sie advocata (V, 19, 1), cooperans dispositioni Dei (III, 21, 7), quae regenerat homines in Deum (IV, 33, 11). Hieronymus schreibt: „Durch das Weib (Maria) ist die ganze Welt errettet worden. Es kommt dir Eva in den Sinn, aber betrachte auch Maria. Jene vertrieb uns aus dem Paradiese, diese hingegen führt zum Himmel zurück" (Morin, Anecdota Maredsolana III pars III, 92). Ähnlich Cyrill von Jeruſ. Cat. XII, 15. 29; Ambrosius Ep. 42, 3; Augustinus Sermo 51, 2, 3; 123, 2; 232, 2 usw. – In der kirchlichen Liturgie wird Maria als mater divinae gratiae, ianua coeli, vita, dulcedo et spes nostra begrüßt; in dem Gebete Sub tuum praesidium heißt sie mediatrix nostra, advocata nostra; die Kirche wendet auf sie die Worte an: In me gratia omnis viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis (Sir. 24, 25). Qui me invenerit, inveniet vitam et hauriet salutem a Domino (Prov. 8, 35).

Es ist klar, daß weder ein anderer Mensch noch ein Engel in einem so ausgezeichneten Sinne als unser Mittler dargestellt werden kann. Man muß aber ebenso selbstverständlich festhalten, daß auch Marias Mittlerschaft lediglich sekundär ist. Sie hat all ihre Kraft nur von der Mittlerschaft Christi und ist auch nicht wie diese unbedingt zum Heile notwendig.

3. Innere Gründe. – Maria ist in einzigartiger Weise unsere Mittlerin und Ursache unseres Heiles

a) durch ihre Gottesmutterschaft. Wie Christus gemäß seinem Berufe, alle zu erlösen und zu heiligen, von seiner höchsten Fülle Gnaden auf alle ausströmen ließ, hat Maria dadurch, daß sie ihn, den Urheber der Gnade gebar, gewissermaßen die Gnade auf alle hinübergeleitet;

b) durch ihre Einwilligung in die Menschwerdung Christi. Sie hat den Erlöser in ihrem Schoße empfangen, aber diese an sich passive Mitwirkung war durch Marias freie Zustimmung von erhabenster sittlicher Größe. Sie hat dadurch wahrhaft zu der Inkarnation und folglich auch zu unserer Erlösung aktiv mitgewirkt. Ihr Fiat mihi secundum verbum tuum (Luk. 1, 38) erscheint als conditio sine qua non der Menschwerdung. Auch nach Luk. 1, 45 war der physische Vorgang von ihrem Glaubensgehorsam abhängig. Die selige Jungfrau sollte ihren Sohn zuvor geistig aufnehmen und dann leiblich empfangen (Thomas 3 qu. 30 a. 1; vgl. Augustinus De s. virginit. 3). Die genannte Bedingung machte jedoch die Menschwerdung und unsere Erlösung nicht ungewiß, sondern Gott, der die Herzen lenkt, wie er will, hatte in seiner wirksamen Gnade das Mittel, Maria unfehlbar sicher zu bewegen, in dem entscheidenden Augenblicke ihre freie Zustimmung zu geben;

c) durch ihre Fürsprache. Wie sie vor der Menschwerdung Christi die Rettung der Menschen durch den kommenden Messias erflehte, wie sie sein ganzes Wirken mit ihrem Gebete für uns begleitete, so wirkte sie vor allem unter dem Kreuze Christi durch ihr Opfer und Gebet als sekundäre Mittlerin. Christus allein hat durch seinen Opfertod vollwertige Sühne geleistet und dadurch unsere Erlösung, auch die seiner Mutter bewirkt. Marias compassio unter dem Kreuze konnte also nicht eigentlich erlösenden Wert, wenn auch nur sekundär, haben. Aber ihr Mitleiden und ihre Mitaufopferung ihres eingeborenen Sohnes traten fürbittend für uns ein, und sie

verdiente dadurch, die geistliche Mutter aller Menschen zu sein (Eva = Mutter aller Lebendigen, Gen. 3, 20). Schon Augustinus De s. virginit. 6 spricht von einer geistlichen Mutterschaft Marias gegenüber den Seelen, die sie durch ihr Tugendvorbild beeinflußt: Plane mater membrorum eius, quod nos sumus, quia cooperata est caritate, ut fideles in ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt.

Die Fürsprache Marias ist

α) mächtiger als die der übrigen Heiligen. Die Kraft der Fürbitte der Heiligen hängt von der Vollendung ihrer Gottesliebe und von dem Grade ihrer Verbindung mit Gott ab (2, 2 qu. 83 a. 11). In beiden Beziehungen übertrifft Maria als die Mutter Christi alle anderen. Sie dehnt deswegen ihre Liebe mit der größten Innigkeit auch auf seinen mystischen Leib aus. Doch steht ihre Fürbitte an Kraft so tief unter der menschlichen Fürsprache Jesu, wie ihre Person unter der seinigen;

β) allgemein. Maria wendet ihre mütterliche Sorge allen zu, deren mystisches Haupt Christus ist. Ja es ist eine fromme, innerlich wahrscheinliche Meinung, daß nach der Anordnung Gottes alle Gnaden, die Christus verdient hat, durch Maria den Menschen zufließen. So scheint es ihrer Stellung als Mutter des Erlösers und als Königin des Himmels zu entsprechen. Um ältere Zeugen zu übergehen, hat Leo XIII in seiner Rosenkranzenzyklika 1891 sich diese Meinung zu eigen gemacht: „Man darf im wahren und eigentlichen Sinne behaupten, daß ganz und gar nichts von jenem übergroßen Gnadenschatze, den der Herr gebracht hat, uns nach dem Willen Gottes zugeteilt werde, es sei denn durch Maria, so daß, wie jeder nur durch den Sohn zu dem höchsten Vater hinzutreten kann, so ungefähr auch jeder nur durch die Mutter zu Christus hinzutreten kann." Ebenso Pius X 1904 in der Enzyklika Ad diem illum laetissimum: „Auf Grund dieser Schmerzens- und Willensgemeinschaft zwischen Maria und Christus hat sie verdient, daß sie würdig ward, die Wiederherstellerin des zugrunde gerichteten Erdkreises und deswegen aller Gaben, die uns Jesus durch seinen blutigen Tod erworben hat, Austeilerin zu sein."

Seit dem 17. oder 18. Jahrhundert sind einige Theologen für einen neuen Ehrentitel der seligsten Jungfrau: „Miterlöserin" (coredemptrix) eingetreten. Sie verbinden damit, wie sich nicht bestreiten läßt, einen guten, dogmatisch zulässigen Sinn. Aber um naheliegenden Mißverständnissen vorzubeugen, sind sie genötigt, den Ausdruck derart mit Vorbehalten zu versehen und seinen eigentlichen Sinn abzulehnen, daß es doch besser ist, von seiner Anwendung Abstand zu nehmen.

Billot th. 39. 43; Van Noort² 151 ff. 192 ff.; Pesch IV² 310 ff.; Pohle II⁶ 327 ff.; Scheeben III 568 ff. 588 ff.; P. Galtier, La Vierge qui nous régénère: Recherches de science relig. 1914, 136 ff.; F. X. Godts, De definibilitate mediationis universalis Deiparae. Brüssel 1904; E. Hugon, La mère de grâce. Paris 1907; J. Körber, Maria im System der Heilsökonomie. Regensburg 1883; A. M. Lépicier, L'immaculée mère de Dieu, corédemptrice du genre humain. Turnhout 1906; P. Renaudin, La mission de corédemptrice: Revue Thom. 1904 II, 533 ff.; P. Ventura, La madre di Dio madre degli uomini². Rom 1885.

§ 48.

Die Verehrung Marias.

Der heiligen Gottesmutter gebührt eine Verehrung, die zwar wesentlich geringer ist als die Anbetung Gottes, aber die Verehrung aller Heiligen und Engel überragt (cultus hyperduliae). Sententia certa.

Über die Arten der religiösen Verehrung s. S. 233.

1. In der Hl. Schrift wird die Verehrung Marias durch den Engel eingeleitet, der ihr im Auftrage Gottes den Gruß entbietet (Luk. 1, 26). Elisabeth vom Hl. Geiste erfüllt feiert sie als die Mutter ihres Herrn, deren Besuch ihr ein unbegreifliches Glück dünkt (1, 43), und Maria selbst verkündigt mit Seherblick, was kommen wird: Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes (1, 48). Vor allem aber bezeugt uns die Hl. Schrift die Grundlage der einzigartigen Ehrwürdigkeit Marias: ihre Würde und sittliche Größe und ihre Stellung im Reiche der Gnade.

2. Tradition. — Mannigfaltige Nachrichten über eine Verehrung Marias begegnen uns seit dem 4. Jahrhundert.

Kirchenväter des 4. Jahrhunderts erwähnen Gebete, die man an Maria richtete, so Gregor von Nazianz Orat. 24, 10 f. und namentlich der Syrer Ephräm an zahlreichen Stellen. Mehrere Anrufungen der seligsten Jungfrau und eine ihr von den Aposteln erwiesene *προσκύνησις* flicht der Verfasser des Transitus B. Mariae V. (16. 28. 35 usw.) in seine Erzählung ein, die bei aller Legendenhaftigkeit doch als ein Ausdruck der Frömmigkeit ihrer Zeit gelten darf. Daß die private Marienverehrung schon im 4. Jahrhundert starken Aufschwung genommen hat, lehrt auch der Umstand, daß um 375 eine abgöttische Verehrung Marias in Thrazien und Arabien um sich griff, indem gewisse Frauen, Kollyridianerinnen genannt, ihr Kuchen (*κολλυρίς*) opferten. Epiphanius Haer. 79 erhob entschieden Einspruch dagegen und erklärte grundsätzlich: „Maria soll in Ehren sein, aber anbeten soll sie niemand ... So schön und heilig und geehrt Maria sein mag, so ist sie es doch nicht bis zur Anbetung" (n. 7). Um dieselbe Zeit begann der Bau von Marienkirchen. Eine Inschrift zu Madaba (362 oder 380) gibt Kunde von einer dortigen Theotokoskirche (Kaufmann, Epigraphik S. 404). Die Kathedrale zu Ephesus, in der das Konzil von 431 tagte, war ebenfalls Maria geweiht. Zahlreiche Muttergotteskirchen verdankten ihre Entstehung dem durch das Ephesinum stark belebten Eifer, die h. Jungfrau zu verehren. Neben den Festen Maria Lichtmeß (*ὑπαπαντή*) und Maria Verkündigung, die aber hauptsächlich als Feste des Herrn aufgefaßt wurden, begegnen wir um 380 dem ersten eigentlichen Marienfeste. Vgl. S. 346. Mit Proklus von Konstantinopel und Theodotus von Ancyra hebt im 5. Jahrhundert eine stets wachsende marianische Predigtliteratur an. Seit der Begründung der griechischen Kirchendichtung durch Romanos im Anfang des 6. Jahrhunderts wird Maria in begeisterten Liedern gefeiert. Marienbilder sind seit dem 2. Jahrhun-

dert nachweisbar, ohne daß damit ihre Verehrung feststeht. Das siebte allgemeine Konzil von Nicäa 787 (Denz. 302) stellt die Verehrungswürdigkeit der Bilder „unserer makellosen Herrin, der h. Theotokos" fest.

Im Abendlande wird uns die Verehrung Marias im Anfange vor allem in der Form der Nachfolge bezeugt. So preist Ambrosius De virg. II, 2, 6 ff. die selige Jungfrau als das Vorbild aller Tugenden und fordert seine Leser zu ihrer Nachahmung auf. Ähnlich Hieronymus Ep. 22, 38; 107, 7. Auf äußere Ehrbezeugungen spielt der Dichter Prudentius († 413) an, wenn er nach dem Grunde fragt, weshalb die Weisen aus dem Morgenlande „ihren Nacken vor Marias Füßen beugten" (Apotheos. 642 f.). Vor 440 ist der Bau der ersten römischen Marienkirche S. Maria Maggiore anzusetzen, an der der Papst Sixtus III eine Weiheinschrift mit dem Lobe der jungfräulichen Mutterschaft Marias anbringen ließ (Kaufmann S. 224). Von dem Feste Maria Himmelfahrt, das im Abendlande gegen Ende des 6. Jahrhunderts aufzutauchen scheint, war S. 345 f. die Rede. Im 6. oder 7. Jahrhundert kam das Fest Maria Geburt (von Papst Sergius I für Rom erwähnt) hinzu. Im Mittelalter bekundet sich die stets steigende Verehrung der Mutter Gottes wie in neuen Festtagen und kirchlichen Gebeten, so in herrlichen Bauten zu ihrer Ehre, in einer reichen Predigtliteratur, in Poesien, aszetischen Büchern, allerdings auch in wundersüchtiger Legendenbildung und abergläubischen Übungen im Volke. Insbesondere zeigte nun auch die theologische Wissenschaft mit spekulativen Gründen das Recht der Verehrung Marias.

Wenn uns die ersten drei Jahrhunderte noch keine Zeugnisse ausdrücklicher und besonderer Marienverehrung liefern, so ist dies eine auf den ersten Blick recht auffällige Erscheinung. Sie erklärt sich indes leicht aus zwei Gründen:

a) In jenen Jahrhunderten und noch weiter abwärts stand die Verehrung der Heiligen mit der Erinnerung an den Tag, an dem sie den Martertod erlitten, und an den Ort, wo sie ihr Grab gefunden hatten, im Zusammenhange. Wann und wo Maria gestorben war, wußte man nicht.

b) Die übrigen Heiligen standen zwar auch in einer Beziehung zu Christus, aber sie waren Persönlichkeiten, die nicht sofort und nicht in erster Linie den Gedanken an Christus weckten; sie konnten daher leicht eine besondere Verehrung erfahren. Die Mutter Christi hingegen ist in der Erinnerung der Gläubigen stets innerlichst mit Christus verbunden, und so wurde sie bei dem Gedächtnisse der Begebenheiten aus seinem Leben, an denen sie beteiligt war, zu gleicher Zeit mit ihrem göttlichen Sohne gefeiert.

3. Die ratio theologica macht für das Recht der seligsten Jungfrau auf die Hyperdulie zweierlei geltend: ihre göttliche Mutterschaft und ihre Gnadenfülle. Der h. Thomas beruft sich vor allem auf den ersteren Vorzug. Nicht nur um ihrer selbst willen (ratione sui, wegen ihrer Heiligkeit) verdient Maria verehrt zu werden, sondern auch „mit Rücksicht auf den Sohn als die Mutter Gottes; also insofern sie zu Christus gehört, wird sie durch Hyperdulie verehrt" (In Sent. 3 d. 9 qu. 1 a. 2 sol. 3). Es ist keine latreutische Verehrung, die ihr gebührt, da sie ein bloßes Geschöpf ist; aber insofern sie die Mutter Gottes ist, überragt die Verehrung,

die ihr zukommt, die Verehrung der übrigen Geschöpfe; es ist keine gewöhnliche Dulie, sondern Hyperdulie (3 qu. 25 a. 5).

„Maria gehört zu Christus" sagt Thomas l. c. Seitdem das Protoevangelium der gefallenen Menschheit den Erlöser verkündigt hat, dessen Mutter mit ihm den Sieg über die Schlange erringen werde, ist Maria von Christus, die neue Eva von dem neuen Adam unzertrennlich. Unzertrennlich sind sie auch in der Verehrung und Liebe, die ihnen die Kirche erweist. Denn was uns mit Gott verbindet und zum Himmel führt, ist mit Christus und in Unterordnung unter ihn auch die seligste Jungfrau. Es hieße also die von Gott gesetzte Ordnung umstürzen und das wahre Christentum aufheben, wollte man Maria im Kulte von Christus trennen, und es ist daher ein Merkmal der wahren Kirche Christi, daß sie Maria verehrt: wo Maria nicht verehrt wird, da ist die Kirche Christi nicht.

Bartmann I[3] 450 ff.; Petavius l. XIV, 8; Pohle II[6] 334 ff.; St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland bis zum Ende des Mittelalters. Freiburg 1909; Derſ., Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrh. Ebd. 1910; A. Haine, De hyperdulia eiusque fundamento. Löwen 1864; J. C. Trombelli, Mariae ss. vita ac gesta cultusque illi adhibitus. 6 Bde. Bologna 1761.

Die Lehre von der Gnade.

Literatur: L. Billot, De gratia Christi. Prato 1912; F. C. R. Billuart, Summa S. Thomae. De gratia (6. Bd. der Würzburger Ausgabe 1758); R. Cercià, De gratia Christi. 3 Bde. Paris 1879; N. F. Clericus a Belliberone, De homine lapso et recuperato. Luxemburg 1777 (auch in Migne, Theol. cursus compl. X 643 ff.); J. B. Gonet, Clypeus theologiae Thomisticae. De gratia (4. Bd. der Pariser Ausgabe 1876); A. Goudin, Tractatus theologici. Nova ed. cur. A. M. Dummermuth. T. II: De gratia Dei. Löwen 1874; I. Habert, Theologiae graecorum patrum vindicatae circa universam materiam gratiae ll. 3. Paris 1646; J. Herrmann, De divina gratia secundum S. Alphonsi de Ligorio doctrinam et mentem. Rom 1904; Johannes a S. Thoma, Cursus theologicus (6. Bd. der Pariser Ausgabe 1885); H. Kilber, De peccatis, gratia, iustificatione et merito (Theol. Wirceburgensis. Bd. IV, 1). Paris 1853; J. Kirschkamp, Gnade und Glorie. Würzburg 1878; J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit. 2. Bd. 2. Aufl. Münster 1872; M. Konings, De gratia actuali. Accedit appendix de praedestinatione. Löwen 1907; J. Kuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade. 1. Teil. Tübingen 1868; G. Lahousse, De gratia divina. Löwen 1902; C. Mazzella, De gratia Christi. 5. Aufl. Rom 1905; J. van der Meersch, De divina gratia. Brügge 1910; C. L. Montaigne, De gratia. 2 Bde. Paris 1735 (der geschichtliche Teil auch in Migne, Theol. cursus compl. X 9 ff.); P. Murray, De gratia. Dublin 1877; G. van Noort, De gratia Christi. 2. Aufl. Amsterdam 1911; J. H. Oswald, Die Lehre von der Heiligung. 3. Aufl. Paderborn 1885; D. Palmieri, De gratia divina actuali. Gulpen 1885; N. del Prado, De gratia et libero arbitrio. 3 Bde. Freiburg (Schweiz) 1907; Collegii Salmanticensis Cursus theologicus. De gratia Dei (9. u. 10. Bd. der Pariser Ausgabe 1878); C. von Schaezler, Natur und übernatur. Mainz 1865; Derselbe, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. Mainz 1867; S. Schiffini, De gratia divina. Freiburg 1901; R. Tabarelli, De gratia Christi. Rom 1908; J. B. Terrien, La grâce et la gloire. 2 Bde. Paris 1897; G. Truc, La grâce. Essai de psychologie religieuse. Paris 1918. — Vgl. auch die Lehrbücher Bd. I[5] 85 f.

A. Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie. Freiburg 1903; E. Scholl, Die Lehre des h. Basilius von der Gnade. Freiburg 1881; F. K. Hümmer, Des h. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade. Kempten 1890; J. B. Aufhauser, Die Heilslehre des h. Gregor von Nyssa. München 1910; E. Weigl, Die Heilslehre des h. Cyrill von Alexandrien. Mainz 1905; O. Rottmanner, Der Augustinismus. München 1892; E. Portalié, Augustin (Saint): Dictionn. de theol. cath. I 2268 ff.; J. Mausbach, Die Ethik des

h. Augustinus. 2 Bde. Freiburg 1909; A. Hoch, Die Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade. Freiburg 1895; M. Gloßner, Die Lehre des h. Thomas vom Wesen der Gnade. Mainz 1871; M. Notton, Harnack und Thomas von Aquin. Paderborn 1906; P. Minges, Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft. Münster 1906.

Der Gottmensch hat durch seinen Tod am Kreuze die Wiederversöhnung der gesamten Menschheit mit Gott objektiv vollbracht. Aber die subjektive Rettung des einzelnen ist dadurch noch nicht vollzogen. Sie fordert die Zuwendung der durch Christus verdienten Erlösungsfrucht, die den Menschen rechtfertigt und heiligt, und die wir mit dem Namen Gnade Christi bezeichnen. Ohne sie kann niemand das Heil erlangen.

Bezüglich der Gnade Christi und ihrer Wirksamkeit in der sündigen Menschheit ist folgendes zu erörtern: 1. Das Wesen der Gnade; 2. ihre Notwendigkeit; 3. ihre Wirksamkeit, besonders in ihrem Verhältnisse zu dem freien Willen des Menschen; 4. ihre Austeilung (Gratuität, Allgemeinheit, Prädestination und Reprobation); 5. die Rechtfertigung; 6. das Verdienst.

1. Abschnitt.

Das Wesen der Gnade.

§ 1.

Begriff der Gnade.

1. Gnade ist im Sprachgebrauche der Hl. Schrift

a) die huldvolle Gesinnung, das Wohlwollen, die Liebe des Höhergestellten oder Mächtigeren. Gen. 30, 27; 32, 5; 33, 8. 10; 2 Kön. 15, 20; 16, 17; 3 Kön. 2, 7. Auch Gottes Huld und Liebe wird so bezeichnet Prov. 12, 2; Weish. 4, 15; Luk. 1, 30; Röm. 4, 5. 16; 5, 15 usw.;

b) die aus Wohlwollen hervorgehende Gabe, auf die der Begünstigte keinen Anspruch hat. Diesen Sinn hat das Wort vorwiegend, wenn im Neuen Testamente von der Gnade Gottes oder Christi die Rede ist; und so wird es auch in der Sprache der Theologie angewandt. Es bedeutet also eine aus ungeschuldetem Wohlwollen Gottes verliehene Gabe. Was die Gabe zur Gnade macht, ist ihre Gratuität d. h. das Fehlen jedes Anspruches auf sie. Röm. 11, 6: Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia. Augustinus In Ioh. tract. 3, 9: Quid est gratia? gratis data. Quid est gratis data? donata, non reddita. Der Gegensatz zur Gnade ist das, was secundum de-

bitum erteilt wird. Röm. 4, 4: Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.

Die genannten Bedeutungen des deutschen Wortes Gnade kommen auch den Ausdrücken חֵן, χάρις, gratia zu. Diese haben auch noch die Bedeutung Anmut, Liebreiz, Grazie (Ps. 44, 3; Prov. 1, 9; 3, 22; Luk. 4, 22 usw.); sie bezeichnen also eine Eigenschaft, die in hohem Grade Wohlwollen zu erwecken geeignet ist. Statt חֵן wird zur Bezeichnung der göttlichen Huld und Liebe zumeist חֶסֶד (Plural חֲסָדִים = Gnadenerweise) verwendet. Ferner bedeuten χάρις und gratia auch Dank, also das, was man für unverdiente Wohltaten schuldig ist (Luk. 6, 32 ff.; 17, 9; 1 Kor. 10, 30).

2. An sich fällt jede ungeschuldete Gabe Gottes, auch die rein natürliche, die Gott gemäß seiner alles umfassenden Liebe in den Dingen verursacht, unter den Begriff der Gnade. Man kann also von einer natürlichen Gnade sprechen. Doch ist dies in der Theologie ungebräuchlich und kann leicht zu Mißverständnissen führen, wie einst die Bischöfe der Synode zu Diospolis im Jahre 415 durch Pelagius getäuscht wurden, der das Wort Gnade auf die natürliche Gabe der Willensfreiheit anwandte (vgl. Augustinus Ep. 177, 2). Gnade schlechthin ist in der Theologie die übernatürliche Gnade, die Gott aus besonderer Liebe in seinen vernünftigen Geschöpfen verursacht, indem er sie über ihre Natur hinaus zu der Teilnahme an dem ewigen Gute, das er selbst ist, erhebt (Thomas 1, 2 qu. 110 a. 1). Also Gnade im engeren theologischen Sinne des Wortes ist die übernatürliche Gabe, die Gott uns aus ungeschuldetem Wohlwollen zu unserem ewigen Heile verleiht.

3. Jede Art übernatürlicher Wohltat (vgl. S. 43 f.) ist Gnade zu nennen. Vor allem gehört dahin das donum supernaturale quoad substantiam, das in seinem inneren Wesen über den Naturanspruch des betreffenden Geschöpfes hinausgeht, zumal wenn es als supernaturale simpliciter die gesamte geschöpfliche Ordnung überragt. Dieser Art, also wesentlich und schlechthin übernatürlich sind die heiligmachende Gnade, die eingegossenen Tugenden, die sieben Gaben des Hl. Geistes und jede Hilfe Gottes, die uns zu einer Heilstätigkeit befähigt. Gnade sind aber auch die Gaben, die nur quoad modum übernatürlich sind (Gabe der Heilungen, Prophetie usw.), und die präternaturalen Gaben, die das Geschöpf von naturnotwendigen Mängeln befreien und es dadurch vervollkommnen, ohne es in eine wesentlich höhere Ordnung zu erheben (Freiheit eines Menschen von der unordentlichen Begierlichkeit).

Bartmann II³ 3 f.; Billuart diss. 3 a. 1; Gloßner II 158 ff.; Heinrich-Gutberlet VIII 3 ff.; Kleutgen II² 152 ff.; Mazzella disp. 1 a. 1 § 1; Van Noort² 2 f.; Pesch V⁴ 1 ff.; Pohle II⁶ 362 f.; Salmant. disp. 1 cp. 1; Scheeben II 248 ff.; Schiffini 12 ff.

§ 2.

Einteilung der Gnade.

1. Die übernatürliche Gnade ist eine geschaffene oder eine ungeschaffene (gratia creata oder increata), je nachdem sie eine von Gott verschiedene Wirkung seines Liebewillens ist, oder Gott selbst sich dem Geschöpfe schenkt, wie in der hypostatischen Union, in der die ewige Person des Sohnes Gottes der Menschheit Christi geschenkt worden ist, oder in der Rechtfertigung, in der die Seele ein Tempel des Hl. Geistes wird. Röm. 5, 5 erwähnt beide Arten der Gnade: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.

2. Man unterscheidet die Gnade des Schöpfers und die des Erlösers (gratia Creatoris und gratia Redemptoris, auch gratia Dei und gratia Christi). Die erstere ist den Engeln während ihrer Prüfungszeit und Adam und Eva im Paradiese zuteil geworden, die letztere wird den gefallenen Menschen verliehen. Der Haupturheber ist für beiderlei Gnaden derselbe, der dreieinige Gott. Die Verschiedenheit liegt darin, daß die Erlösergnade

a) durch den Opfertod Christi verdient worden ist,

b) nicht nur aus Liebe und unverdientem Wohlwollen gegen das Geschöpf, sondern auch aus Barmherzigkeit gegen das positiv unwürdige, sündhafte Geschöpf verliehen wird,

c) nicht nur durch Erhebung des Geschöpfes in die übernatürliche Ordnung, sondern auch durch Heilung der durch die Sünde Adams verwundeten Natur sich betätigt.

Bei der Annahme, daß der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte (oben S. 162 ff.), wird man auch die den Engeln und ersten Menschen gewährte Gnade auf den Gottmenschen zurückführen und sie „Gnade Christi" nennen. Nur wäre sie dann keine Frucht der Erlösung, nicht gratia Christi tamquam redemptoris, sondern gratia Christi tamquam capitis omnis creaturae.

3. Die Gnade ist eine äußere oder innere (gratia externa oder interna), je nachdem sie eine äußere Veranstaltung der übernatürlichen Vorsehung Gottes zum Heile der Menschen ist (Offenbarung, Beispiel Christi und der Heiligen usw.) oder die Seele unmittelbar innerlich erfaßt. Die Bedeutung der letzteren für unsere Heiligung ist weit höher als die der äußeren Gnade. Denn diese ist nur ein Mittel, die Wirksamkeit der inneren Gnade vorzubereiten, und hat keinen Heiligungswert, wenn Gott uns nicht durch die innere

Gnade hilft, sich ihrer zu unserem Heile zu bedienen. „Wer behauptet, wir könnten der Predigt des Evangeliums zustimmen ohne die Erleuchtung und Einhauchung des Hl. Geistes, der wird vom häretischen Geiste betrogen" (zweite Synode von Orange 529 can. 7, Denz. 180).

4. Die innere Gnade zerfällt in die umsonst verliehene und die heilig machende Gnade (gratia gratis data und gratia gratum faciens). Zwar ist jede Gnade ihrem Begriffe nach „umsonst gegeben", aber die Bezeichnung gratia gratis data wird im Anschluß an Matth. 10, 8 (gratis accepistis) insbesondere den Gnaden beigelegt, durch die der Empfänger das Heil anderer fördern soll, im Unterschiede von der gratia gratum faciens, die die Heiligung des Empfängers selbst zum Ziele hat (Thomas 1, 2 qu. 111 a. 1).

Die gratiae gratis datae werden auch Charismen genannt gemäß 1 Kor. 12, 4: Divisiones vero gratiarum (*χαρισμάτων*) sunt, idem autem Spiritus. Der Apostel zählt V. 8–10 neun solcher Gnadengaben auf: Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum, alteri fides in eodem Spiritu, alii gratia sanitatum in uno Spiritu, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Wie Thomas a. 4 darlegt, beziehen sich die ersten drei Charismen auf die vollkommene Erkenntnis, die folgenden vier auf die Bekräftigung der Erkenntnis, die letzten zwei auf ihre Verkündigung.

Wie die gratiae gratis datae selbst nicht den Zweck haben, den Empfänger zu heiligen, so brauchen sie auch nicht immer mit der Heiligungsgnade verbunden zu sein. Gott kann auch Ungläubigen oder Sündern, ohne ihnen die gratia gratum faciens zu geben, außerordentliche Charismen verleihen, um durch sie die Heiligung anderer zu erzielen. Matth. 7, 22 f.; Joh. 11, 51; Thomas In 1 Cor. 13 lect. 1.

An Würde und Wert ist die gratia gratum faciens die bei weitem höhere. Nur sie, nicht die Wundergabe, gibt Grund zu wahrer Freude und verleiht Anspruch auf das Heil (Matth. 7, 22 f.; Luk. 10, 20). Der Apostel erklärt ausdrücklich, nachdem er die Charismen aufgeführt hat: „Einen noch vorzüglicheren Weg zeige ich euch" (1 Kor. 12, 31), und dieser Weg ist der der h. Liebe (caritas, qua directius in Deum itur, Thomas In 1 Cor. 12 lect. 3). In herrlichen Worten, die man das Hohelied der Liebe nennen kann, zeigt Paulus 1 Kor. 13, 1–13, wie alle Charismen ohne die Liebe wertlos sind und die Liebe allen Werken die Vollendung verleiht. Die übrigen Gaben hören einmal auf, caritas nunquam excidit.

Bartmann II³ 10 ff.; Billuart diss. 5 a. 1; Gloßner II 160 ff.; Gonet disp. 3 a. 1. 2; Goudin qu. 5 a. 1; Heinrich-Gutberlet VIII 6 ff.; Kleutgen II² 156 ff. 344 ff.; Mazzella disp. 1 a. 1 § 2. 3; Van Noort² 3 ff.; Pesch V⁴ 3 ff.; Pohle II⁶ 365 ff.; Del Prado I 187 ff. 251 ff.; Salmant. disp. 1 cp. 1, disp. 5 dub. 1 et 7; Schiffini 14 ff. 241 ff.

§ 3.

Einteilung der Heiligungsgnade (gratia gratum faciens).

1. Gratia actualis und gratia habitualis. Die aktuelle Gnade ist eine vorübergehende übernatürliche Bewegung der Seelenkräfte zu einem Heilsakte, die habituelle Gnade ist eine bleibende übernatürliche Ausstattung der Seele, zu der die heiligmachende Gnade (im engeren Sinne des Wortes), die eingegossenen Tugenden und die sieben Gaben des Hl. Geistes gehören.

2. Gratia elevans und gratia sanans (medicinalis). Die gratia elevans erhebt die Seele durch Verleihung übernatürlichen Seins und übernatürlicher Kräfte über ihre Natur hinaus in eine wesentlich höhere Ordnung. Die gratia sanans vermindert die Neigung zum Bösen, steigert die Neigung, die vorhandenen natürlichen Kräfte gut zu gebrauchen, und wirkt so den in der gefallenen Natur liegenden Hindernissen des sittlich guten Handelns entgegen.

Die gratia elevans und die gratia sanans brauchen nicht notwendig zwei verschiedene Gnaden zu sein. Die erhebende Gnade wird dadurch, daß sie übernatürliche Kräfte verleiht, in dem gefallenen Menschen immer zugleich heilend wirken.

3. Gratia illuminationis (illustrationis) und gratia inspirationis d. h. Verstandes- und Willensgnade.

a) Die dem Verstande gewährten übernatürlichen Erleuchtungen werden ihm teils mittelbar, teils unmittelbar verliehen.

α) Die mittelbare Verstandesgnade ist an sich eine bloße gratia externa (Offenbarung, Wunder usw.), die von außen her gemäß den Gesetzen unseres Seelenlebens in dem Verstande gute, auf das Heil bezügliche Gedanken erweckt. Diese werden jedoch, solange keine unmittelbare Erleuchtungsgnade hinzutritt, nur mit dem natürlichen Lichte des Verstandes erfaßt, so daß kein eigentlicher Heilsakt zustandekommt. Daher hat sich die Gnadenlehre mit der mittelbaren Verstandesgnade kaum zu beschäftigen.

Ähnliches gilt von etwaigen übernatürlichen Einwirkungen Gottes auf das Sinnenleben, auf die Einbildungskraft, die sinnlichen Triebe. Was sie bewirken, ist noch kein Heilsakt, sondern bereitet ihn nur vor.

β) Die unmittelbare Verstandesgnade berührt den Intellekt innerlich und physisch, indem sie ihn erleuchtet und seine Kraft erhöht, so daß er den Gegenstand, sei es daß er ihn schon kannte, sei es daß Gott ihn innerlich darüber belehrt, in einem übernatürlichen Erkenntnisakte erfaßt. Von dieser Erleuchtungsgnade sagt das zweite Konzil von Orange 529 (Denz. 180) und mit ähnlichen Worten das Vatikanum S. 3 cp. 3 (Denz. 1791): Ohne die Er-

leuchtung und Eingebung des Hl. Geistes kann niemand so, wie es zum Heile nötig ist, der Verkündigung des Evangeliums zustimmen.

b) Auch die Willensgnade ist eine mittelbare und unmittelbare.

α) Jede innere übernatürliche Erleuchtung des Verstandes bietet dem Willen einen Antrieb zur Heilstätigkeit und ist somit zugleich eine mittelbare Willensgnade.

β) Die unmittelbare Willensgnade ist die, die den Willen selbst physisch erfaßt, erhebt und stärkt. So lehrte das Konzil von Milevе 416 can. 4 (Denz. 104): Die Gnade Christi verleiht uns, das, was wir als unsere Pflicht erkennen, gerne, aus Liebe zu tun und gibt die Kraft zur Ausführung. Vgl. auch Denz. 178.

4. Gratia operans und gratia cooperans. Beide wirken so auf unseren Willen ein, daß er in der Richtung auf das übernatürlich Gute tätig wird, aber die wirkende Gnade so, daß sie allein dies verursacht, die mitwirkende Gnade so, daß zugleich der durch die gratia operans bereits in den Akt versetzte Wille mittätig ist.

Die zweite Synode von Orange deutet diese wichtige Unterscheidung an. Can. 4 (Denz. 177): „Gott wartet unser Wollen nicht ab, sondern durch die Eingießung des Hl. Geistes und seine Einwirkung (operatio) auf uns wird bewirkt, daß wir überhaupt gereinigt werden wollen." Can. 9: „So oft wir Gutes tun, wirkt Gott in uns und mit uns, daß wir wirken." Can. 20: „Gott tut viel Gutes in dem Menschen, das der Mensch nicht tut; der Mensch aber tut nichts Gutes, das Gott nicht verleiht, daß es der Mensch tue."

So lehrt auch die Hl. Schrift einerseits, daß Gott „uns alle unsere Werke gewirkt hat" (Is. 26, 12), daß er in uns „das Wollen und das Vollbringen wirkt nach seinem gnädigen Wohlgefallen" (Phil. 2, 13), andererseits daß die Apostel „überall predigten, indem der Herr mitwirkte" (Mark. 16, 20), und: „Nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir" (1 Kor. 15, 10).

Beide Arten der Gnade beschreibt Augustinus De gr. et lib. arb. 17, 33: Cooperando (Deus in nobis) perficit, quod operando incipit, quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens ... Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur. Diese Gedanken Augustins ergänzt Thomas 1, 2 qu. 111 a. 2, indem er die wahre Bedeutung der wirkenden und mitwirkenden Gnade erläutert. So oft unser Wille sich nicht selbst bewegt, sondern bewegt wird (d. i. aus

der Potenz in den Akt übergeführt wird), ist Gott allein der Wirkende; so oft der Wille aber sich selbst bewegt und bewegt wird, verhält sich Gott mitwirkend. Nun ist der Wille in seinem ersten Akte, in dem wir uns zum Guten hinwenden (sei es der erste Akt schlechthin oder der erste nach einem Sündenfall oder mit Bezug auf ein besonderes Gut), von Gott allein bewegt. Darum heißt der göttliche Einfluß auf den ersten Akt des Willens gratia operans, weil Gott allein wirkt. Zur Fortsetzung dieses ersten Aktes aber oder zu weiteren neuen Akten, zu denen der von der gratia operans verursachte Willensakt mitwirkt, verhält sich Gott nicht mehr allein wirkend, sondern mitwirkend; und darum spricht man mit Rücksicht hierauf von der gratia cooperans.

Auch die habituelle Gnade läßt sich, wie Thomas l. c. hervorhebt, als wirkende und mitwirkende Gnade unterscheiden. Denn einerseits ist sie es, die allein durch sich die Seele formaliter heiligt, andererseits ist sie in Verbindung mit der freien Willenstat das Prinzip der verdienstlichen Werke. Da jedoch das Wirken vorzugsweise Sache der aktuellen Gnade ist, so wird die Unterscheidung der wirkenden und mitwirkenden Gnade nur in einem minder eigentlichen Sinne auf die habituelle Gnade angewandt.

Gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus (ib. ad 4). Handelt es sich um aktuelle Gnade, so heißt sie gratia operans, insofern sie den ersten Akt des Willens bewirkt, gratia cooperans, insofern sie dessen Fortdauer oder Bekräftigung oder weitere Akte in Gemeinschaft mit dem schon vorhandenen Willensakte verursacht. Die habituelle Gnade ist gratia operans, insofern sie der Seele das übernatürliche Sein verleiht, und gratia cooperans, insofern sie das principium radicale der verdienstlichen Werke ist.

5. Gratia praeveniens und gratia subsequens. Erstere geht einer bestimmten Gnadenwirkung in uns voran, die andere folgt ihr. Vgl. Trid. S. 6 can. 3 (Denz. 813).

Die Hl. Schrift spricht sowohl von Gottes „Barmherzigkeit, die mir zuvorkommt" (Ps. 58, 11; vgl. 16, 13; 20, 4), als auch von seiner „Barmherzigkeit, die mir nachfolgt" (Ps. 22, 6). Augustinus Enchir. 32 schreibt: Utrumque legitur in sanctis eloquiis: Et misericordia eius praeveniet me, et misericordia eius subsequetur me. Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit. So betet auch die Kirche am 16. Sonntag nach Pfingsten: Tua nos, quaesumus Domine, gratia semper et praeveniat et sequatur.

Thomas 1, 2 qu. 111 a. 3 unterscheidet fünf Gnadenwirkungen, die uns in bestimmter Ordnung zuteil werden: die Seele wird geheilt, sie will das Gute, sie vollbringt es, sie beharrt im Guten, sie gelangt zur himmlischen Seligkeit. So kann also eine und dieselbe Wirkung

einer Wirkung folgen und einer anderen vorangehen, und darum kann man auch mit Rücksicht auf eine und dieselbe Wirkung von gratia praeveniens und gratia subsequens sprechen. Niemals darf der Name gratia subsequens mit Rücksicht auf das vorangehende natürliche Wollen und Tun des Menschen angewandt werden, als ob dieses Wollen und Tun schon zu der Heilstätigkeit zu rechnen wäre und den Anfang machte. Das wäre Semipelagianismus.

Auch diese Einteilung bezieht sich nicht auf die aktuelle Gnade allein, sondern auch auf die habituelle Gnade.

6. Gratia excitans und gratia adiuvans. Jene weckt unsere Seele zuerst zum Guten auf, diese leistet ihr Beistand, den guten Entschluß zu fassen bzw. ihn auch auszuführen. Das Konzil von Trient S. 6 cp. 5 (Denz. 797) bedient sich dieser Unterscheidung, die nur die aktuelle Gnade betrifft.

Die Hl. Schrift spricht von beiden Arten der Gnade, bald von der rufenden Stimme Gottes (Ps. 94, 8; Jer. 17, 23), dem Anklopfen Christi an der Tür (Apok. 3, 20), bald von der Hilfe zum Guten, die Gott gewährt (Ps. 53, 6; 69, 2. 6 usw.). Ebenso weist Augustinus auf diese Einteilung der Gnade hin, z. B. De pecc. mer. II, 18, 31: Quod a Deo nos avertimus, nostrum est . .; quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante atque adiuvante non possumus.

7. Gratia sufficiens und gratia efficax. Zureichend heißt die aktuelle Gnade, wenn sie die Befähigung zu einer Heilstätigkeit verleiht, wirksam heißt sie, wenn sie die Heilstätigkeit wirklich herbeiführt.

An sich könnte man jede Gnade wirksam nennen, da jede etwas in der Seele verursacht. Und jede Gnade könnte zureichend genannt werden, da jede wahrhaft zu dem Zwecke genügt, zu dem Gott sie schenkt. Es ist aber üblich geworden, die beiden Benennungen gegensätzlich zueinander zu gebrauchen. Die gratia sufficiens gibt zu dem Heilsakte das Können, die volle Ausrüstung der Potenz, so daß der Akt nur durch die Schuld des geschaffenen Willens unterbleibt, die gratia efficax hingegen verleiht den guten Gebrauch der Potenz, das wirkliche Wollen und Handeln, so daß die von Gott beabsichtigte freie Heilshandlung des Menschen unfehlbar sicher durch diese Gnade verursacht wird.

Die zureichende Gnade kann in nächster Weise oder in entfernterer Weise zu einem Heilsakte genügen (gratia proxime und remote sufficiens). Wenn die Gnade zu einem bestimmten Heilswerke, z. B. zu einem Akte der Feindesliebe, nicht ohne weiteres

ausreicht, sondern der Seele vorerst nur die Fähigkeit zu einer geringeren Leistung gibt, durch die sie sich zu dem schweren Werke zurüsten soll, so ist diese Gnade zu der geringeren Leistung proxime sufficiens, zu dem schweren Werke remote sufficiens. Namentlich die Gebetsgnade dient oft als gratia remote sufficiens: zum Gebete selbst reicht sie unmittelbar aus, zu einem schwereren Akte noch nicht; wer sie gut benutzt, soll die erforderliche kräftigere Gnadenhilfe erhalten.

Von der Existenz wirksamer und bloß zureichender Gnaden wird im 3. Abschnitt gehandelt werden.

Literatur wie § 2. Ferner Billot th. 9—11; Joh. a. S. Thoma disp. 23; A. Wagner, De gratia sufficiente. Graz 1911, 175 ff.; L. Hubert, De gratia sanctificante. Paris 1903.

§ 4.

Genauere Bestimmung des Wesens der aktuellen Gnade.

Die aktuelle Gnade ist eine Bewegung, die der Seele von Gott mitgeteilt wird und die Kräfte der Seele zu übernatürlichem Erkennen oder Wollen oder Vollbringen erhebt und ergänzt.

1. Sie ist etwas Reales in der Seele. Es gehört ja zu dem Begriff der Gnade, daß sie ein übernatürliches Geschenk Gottes ist. Sie wäre aber kein Geschenk, wenn sie der Seele kein reales Sein mitteilte. Der Liebeswille Gottes geht immer in Erfüllung, und da die Verleihung der Gnade ein Ausfluß seiner Liebe ist, so ist die Gnade zweifellos etwas Gutes, das Gott in der Seele verursacht (1, 2 qu. 110 a. 1; vgl. 2, 2 qu. 23 a. 2).

2. Sie ist eine geschaffene Gabe, die der Seele vorübergehend als Akzidens verliehen wird. Als Wirkung Gottes nach außen ist sie geschaffen. Sie ist ein Akzidens, weil sie eine übernatürliche Ergänzung und Vervollkommnung der Seelenkräfte (donum superadditum) ist. Daß sie vorübergehend erteilt wird, unterscheidet die aktuelle Gnade von der habituellen.

Diese allgemeine Lehre der Theologen hat nur von jansenistischer Seite Widerspruch erfahren, indem Paschasius Quesnel († 1719) den „allmächtigen Willen Gottes“ oder das „Wirken der allmächtigen Hand Gottes“ als die aktuelle Gnade bezeichnete. Clemens XI hat diese Ausdrucksweise in der Bulle Unigenitus 1713 verurteilt (Denz. 1360 f. 1369), weil sie jansenistisch d. h. im Sinne einer Nötigung des menschlichen Willens durch die Gnade gedacht war. Aber sie ist auch deswegen verfehlt, weil die aktuelle Gnade ein geschaffenes Gut ist. Wir fragen nicht, welches das ewige Prinzip der Gnade sei, sondern worin die Natur der durch Gottes allmächtigen und allgütigen Willen in unserer Seele verursachten übernatürlichen Gabe bestehe, die wir aktuelle Gnade nennen.

3. Sie ist eine Bewegung der Seele und gehört als solche zu den Kategorien des Tuns und Leidens.

Daß sie eine Bewegung der Seele ist, lehrt Thomas 1, 2 qu. 110 a. 2: Inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum . ., ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae. Actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur in Physic. 3 text. 18. Die Bewegung aber gehört zu dem Tun und Leiden. In Metaph. 11 lect. 9: Motus secundum quod praedicatur de subiecto, in quo est, constituit praedicamentum passionis; secundum autem quod praedicatur de eo, a quo est, constituit praedicamentum actionis (vgl. 1 qu. 41 a. 1 ad 2).

Die aktuelle Gnade ist also eine Tätigkeit, insofern sie von Gott ist, der in dem Menschen eine Realität verursacht; sie ist ein Leiden, insofern sie in dem Menschen ist, der die Realität empfängt. Verursacht ist sie ausschließlich durch Gott, aber in den Kräften der menschlichen Seele. Sie steht in der Mitte zwischen diesen Kräften und ihrer Betätigung und verbindet beide miteinander. So entspricht es dem Begriffe der Bewegung, die in dem Bewegten die Potenz mit dem Akte verbindet und der Anfang des letzteren ist.

Darum ist die Auffassung des Jansenisten Ant. Arnauld († 1694) abzulehnen, der die aktuelle Gnade als die „überlegte Heilstat des Menschen" bestimmte. Die Gnade hat Gott allein zur Ursache, während die überlegte Heilshandlung die gemeinsame Wirkung Gottes und des Menschen ist. Zudem gibt es aktuelle Gnaden, die zu keinem überlegten Heilsakte führen, weil der Mensch sie ablehnt, und es gibt aktuelle Gnaden, die der Überlegung überhaupt zuvorkommen. Beides wäre nach Arnaulds Definition unmöglich.

Aber auch die Annahme Molinas, die aktuelle Gnade bestehe in „unüberlegten übernatürlichen Akten unserer Seele" (actus indeliberati), in Bewegungen, die sich ganz ohne freies Zutun des Menschen in ihm erheben, verdient keine Zustimmung. Die übernatürlichen Erleuchtungen und Willensantriebe, die Gott in uns verursacht, sind freilich vitale Akte unserer Seele, wahrhaft actus eliciti unserer Seelenkräfte. Aber daß die aktuelle Gnade selbst nichts anderes sei, als ein solcher vitaler übernatürlicher Verstandes- oder Willensakt, und nicht vielmehr eine diesem Akte vorangehende und ihn ermöglichende übernatürliche Bewegung der Seele, ist eine unhaltbare Auffassung.

Zum Beweise dafür, daß die genannten übernatürlichen Lebensakte selbst die aktuelle Gnade seien, berufen sich die Molinisten darauf, daß in Schrift, Überlieferung und Kirchenlehre diese Gnade als innere Berufung, Erleuchtung usw. (vocatio, illuminatio, illustratio, excitatio, pulsatio, inspiratio, tractio) beschrieben wird. Damit seien jedenfalls vitale Akte des Verstandes und Willens gemeint. — Allein die vocatio, illuminatio usw.

sind weder kausal noch terminativ genommen vitale Akte unserer Seele. Kausal sind sie die unerschaffene göttliche Tätigkeit, die uns inneres Licht, Erkenntnisbilder u. dergl. gewährt; terminativ sind sie das Licht, die Erkenntnisbilder, die Gott eingießt. Mit Hilfe dieser Gabe kommt nun zwar ein vitaler Lebensakt zustande, aber dieser kann nicht das Wesen der aktuellen Gnade ausmachen. Das übernatürliche menschliche Erkennen und Wollen ist nicht die Berufung, die Erleuchtung usw., sondern eine von der göttlichen Berufung, Erleuchtung usw. abhängige Tätigkeit unserer Seelenkräfte. Erkennen und Wollen sind Akte, die von dem Verstande und Willen hervorgebracht werden; bestände in ihnen die aktuelle Gnade, so wäre diese ein Produkt menschlicher Kräfte. Die aktuelle Gnade ist somit nicht die übernatürliche Lebenstätigkeit selbst, sei sie auch nur ein actus indeliberatus, sondern eine Gabe, die die Seele befähigt, diese Lebenstätigkeit zu vollbringen, eine Gabe, die die seelischen Kräfte über sich hinaus zu übernatürlicher Leistungsfähigkeit erhebt.

Die Molinisten berufen sich ferner darauf, daß Thomas bezüglich der gratia actualis erklärt: non est qualitas, sed motus quidam animae (s. oben). Damit stelle der englische Lehrer die Gnade ausdrücklich als vitalen Seelenakt hin. — Aber wenn Thomas die Gnade einen motus animae nennt, so versteht er darunter eine nicht von der Seele vollzogene, sondern von ihr aufgenommene Bewegung; denn das, wodurch sie zu der ihr eigenen Tätigkeit bewegt wird, wird ihr per modum motus mitgeteilt. Dieser motus ist also auf seiten der Seele keine Tätigkeit, auch keine unbewußte, sondern ein Leiden. Soweit die Gnadenbewegung eine Tätigkeit ist, wird sie allein von Gott vollzogen.

Da die vitalen Akte unserer Seele, in denen die aktuelle Gnade nach der molinistischen Annahme bestehen soll, von den Kräften der Seele hervorgebracht werden, so fragt es sich, woher die zu der Übernatürlichkeit dieser Akte erforderliche übernatürliche Erhebung der Seelenkräfte stammt. Eine geschaffene übernatürliche Gabe kann nach den Voraussetzungen der Molinisten diese Erhebung nicht bewirken; denn sonst wäre eben diese Gabe als die aktuelle Gnade zu betrachten. Daher wird die Erhebung der Seelenkräfte von den Molinisten in der Weise erklärt, daß Gott sie unmittelbar durch sich selbst (per intimam assistentiam suam) bewirke. — Aber diese Wirkungsweise würde voraussetzen, daß Gott sich mit der Seelenpotenz zur Einheit des Prinzips, aus dem die übernatürliche Lebenstätigkeit hervorgeht, verbinden müßte — eine Vorstellung, die mit der Würde und Vollkommenheit Gottes schwerlich zu vereinbaren ist.

Daher ist die Auffassung der Thomisten, die auch von vielen anderen Theologen (in neuerer Zeit z. B. von Scheeben, Gutberlet, Billot) geteilt wird, vorzuziehen, daß die aktuelle Gnade nicht formaliter, sondern bloß kausaliter unser vitaler Akt ist. Sie ist nicht der heilige Gedanke oder Willensakt selbst, sei er überlegt oder unüberlegt, sondern eine diesem vorangehende göttliche übernatürliche Gabe, die unsere Verstandes- und Willenskraft zu heiligem Denken und Wollen erst befähigt und antreibt. Nicht Gott selbst durch sich, sondern die von ihm in der Seele verursachte lebendige Kraft erhebt vorübergehend die Seelenpotenz zu

übernatürlicher Leistungsfähigkeit und bildet mit der Potenz das Prinzip, aus dem der übernatürliche Akt hervorgeht.

Da sie also eine Kraft ist, die den Verstand und freien Willen des Menschen übernatürlich ergänzt und vervollkommnet, kann die aktuelle Gnade als eine übernatürliche, jedoch vorübergehende (fließende) Beschaffenheit der Seele (qualitas fluens) bezeichnet werden.

Die üblichen Einwendungen gegen diese Benennung sind hinfällig. Denn erstens, wenn die vorübergehenden Qualitäten in den Quellen der Offenbarung keine Erwähnung finden, so ist das bei einer solchen Frage theologischer Spekulation durchaus nicht auffallend. Wenn zweitens Thomas a. a. O. von der aktuellen Gnade erklärt: non est qualitas, so zeigt der Zusammenhang, daß er ihr die Bezeichnung qualitas nur in der vollen Bedeutung des Wortes, nämlich der bleibenden Beschaffenheit, wie sie der habituellen Gnade zukommt, abspricht, nicht im Sinne einer schnell vorübergehenden Beschaffenheit. Mit aller Deutlichkeit spricht Thomas De pot. qu. 3 a. 7 ad 7 von solchen Qualitäten, wenn er auch den Namen qualitas fluens nicht gebraucht. Die göttliche Bewegung, sagt er, ist im Willen ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum, quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis. Wenn die Molinisten drittens die thomistische aktuelle Gnade als eine „tote Qualität" oder „tote Entität" verspotten, weil sie nicht formaliter in einer Tätigkeit unserer Seele besteht, so muß der Spott nicht minder die heiligmachende Gnade und die eingegossenen Tugenden mit Einschluß der Caritas treffen, da auch sie nicht Tätigkeiten, sondern Beschaffenheiten der Seele sind. Nicht formaliter, aber kausaliter ist die aktuelle Gnade eine Seelentätigkeit und darum kein totes Sein.

Bartmann II[3] 18 ff.; Billot th. 8; Billuart diss. 4; Heinrich-Gutberlet VIII 19 ff.; Mazzella disp. 1 a. 4—6; Pesch V[4] 7 ff.; Pohle II[6] 375 ff.; Del Prado I 135 ff.; Salmant. disp. 5 a. 2. 3; Scheeben III 649 ff.; Schiffini 211 ff.; M. Gloßner, Die Lehre des h. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade. Mainz 1871, 98 ff.

§ 5.

Genauere Bestimmung des Wesens der habituellen Gnade.

I. Die habituelle Gnade ist eine von Gott erschaffene und der Seele mitgeteilte übernatürliche Beschaffenheit, die ihr dauernd anhaftet. Sententia certa.

Zerlegen wir den Satz in seine Teile:

1. Die habituelle Gnade ist eine geschaffene Gabe.

Es war eine Verirrung, wenn Petrus Lombardus die übernatürliche Liebe zu Gott mit der Person des Hl. Geistes gleichsetzte und diese Liebe, also den Hl. Geist, als die heiligmachende Gnade bezeichnete. Danach würde der Hl. Geist unmittelbar durch sich selbst, nicht durch eine geschaffene Gnade, die Seele förmlich heiligen. — Zwar wohnt der Hl. Geist in der Seele des Gerechten und wirkt in ihr, aber als Form der geschöpflichen Heiligkeit kann er unmöglich aufgefaßt werden. Das widerstreitet der göttlichen Unabhängigkeit und Allvollkommenheit. Was uns heiligt, ist ein Geschenk des Hl. Geistes, nicht der Hl. Geist selbst (Trid. S. 6 cp. 7, Denz. 799). Deutlich werden die Gabe und der Geber unterschieden, wenn das Konzil S. 6 can. 11 (Denz. 821) von der „Gnade und Liebe", die uns rechtfertigt, sagt: quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffunditur atque illis inhaeret (vgl. Röm. 5, 5). Auch durch die Vermehrbarkeit der heiligmachenden Gnade (S. 6 can. 24, Denz. 834) ist es ausgeschlossen, daß der Hl. Geist mit ihr identisch ist. Vgl. Thomas 2, 2 qu. 23 a. 2.

Geradezu häretisch ist die Lehre Luthers, die habituelle Gnade bestehe in der göttlichen Huld (favor Dei), die sich in der äußerlichen Gerechterklärung des Sünders, ohne daß dieser innerlich umgewandelt werde, betätige. Diese Lehre: gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, wurde auf dem Konzil zu Trient S. 6 can. 11 (Denz. 821) ausdrücklich verdammt.

Verwandt mit Luthers Lehre ist die Annahme Stattlers († 1797), die habituelle Gnade sei „der wohlwollende und wirksame Beschluß Gottes", dem Menschen alle zur Erlangung und Bewahrung der Gerechtigkeit ausreichenden aktuellen Gnaden zu spenden. Nach dieser Meinung, die auch den Beifall von Hermes († 1831) fand, würde die heiligmachende Gnade bloß ihrer Wirkung nach in dem Menschen sein. Ihrem Wesen nach wäre sie ausschließlich in Gott, ein ewiger Willensakt Gottes, der im Menschen nur aktuelle Gnade hervorbringt. Die inhärierende Liebe, von der das Tridentinum spricht, wäre eine von dem Menschen mit Hilfe aktueller Gnaden erworbene Liebe. Zwar kann der Mensch, wenn er diese Gnaden benutzt, durch Übung der Tugenden eine dauernde sittliche Vollkommenheit erwerben. Aber die Gerechtigkeit, durch die Gott uns formaliter gerecht macht, ist nach dem Tridentinum l. c. Gottes Gerechtigkeit, also nicht etwas von uns durch Übung Erworbenes. Und wie könnte ein unmündiges Kind, das für aktuelle Gnaden unempfänglich ist und keine Gerechtigkeit erwerben kann, nach dieser Theorie im Besitze der Gerechtigkeit sein?

2. Die habituelle Gnade ist eine übernatürliche Gabe d. h. sie liegt über jeden Anspruch der Natur hinaus. Denn sie verleiht der Seele die „Gemeinschaft der göttlichen Natur" (2 Petr. 1, 4), erhebt uns zu Freunden und Kindern Gottes, macht uns zu Tempeln des Hl. Geistes und Erben der himmlischen Seligkeit. Näheres § 31.

3. Die heiligmachende Gnade ist eine Beschaffenheit, die der Seele von Gott eingegossen ist und ihr in der Weise eines Habitus bleibend inhäriert.

Zur Erläuterung.

a) Die habituelle Gnade ist keine Substanz, die zu der Seelensubstanz hinzutritt. Das Tridentinum S. 6 can. 11 (s. oben) sagt ausdrücklich von ihr, daß sie der Seele „inhäriert", ein Ausdruck, der nur bezüglich des Akzidens üblich ist. Sie ist auch keine substantiale Form, die sich mit der Seele verbindet; denn eine solche Verbindung würde die Seele zu einem Wesen anderer Art machen, wir würden aufhören, Menschen zu sein. Sie ist also ein Akzidens.

b) Die habituelle Gnade ist eine Beschaffenheit der Seele. Man darf sie nicht den Relationen zuzählen, obschon sie ein Kindes- und

Freundesverhältnis zu Gott begründet. Denn letzteres ist nur eine Folge der Gnade. Ihrem formellen Sein nach ist sie eine reale Beschaffenheit.

c) Diese Beschaffenheit haftet der Seele in der Weise eines Habitus an, bleibend, ohne jedoch unverlierbar zu sein. Hierdurch unterscheidet sich die habituelle Gnade von der aktuellen, die, wie wir gesehen haben, eine vorübergehend mitgeteilte oder fließende Beschaffenheit ist.

d) Sie ist ein eingegossener Habitus. Sie ist uns weder angeboren (habitus naturalis innatus), da sie schlechthin übernatürlich ist; noch können wir sie durch Übung vorhandener Kräfte erwerben (habitus acquisitus), denn Gott ist die alleinige Ursache der Gnade. Ist ein Habitus aber weder angeboren noch erworben, so ist er der Seele eingegeben oder eingegossen (habitus inditus vel infusus). Und zwar ist die habituelle Gnade ein habitus infusus per se, weil sie der Seele etwas mitteilt, wozu sie in ihrer Natur gar keine Anlage hat.

Nach alledem liegt die habituelle Gnade nicht im Bereiche der von den Philosophen aufgezählten Qualitäten und Habitus, wie Thomas bemerkt: Philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia, quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos (De verit. qu. 27 a. 2 ad 7). Unde non computatur (gratia habitualis) nec inter scientias nec inter virtutes nec inter alias qualitates, quas philosophi numeraverunt, quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos (In Sent. 2 d. 26 qu. 2 a. 4 ad 1).

Daß die habituelle Gnade eine der Seele von Gott mitgeteilte und ihr bleibend inhärierende übernatürliche Beschaffenheit ist, kann zwar nicht als ein Dogma bezeichnet werden, da es an einer endgültigen Feststellung durch das Lehramt der Kirche fehlt. Aber die kirchlichen Erklärungen sind so deutlich, daß es verwegen wäre, den Satz zu bestreiten. Das allgemeine Konzil von Vienne 1311 (Denz. 483) stellte fest, die Meinung, den Kindern werde in der Taufe nicht nur die Schuld erlassen, sondern auch ebenso wie den Erwachsenen die heiligmachende Gnade nebst den Tugenden (virtutes ac informans gratia) dem Habitus nach (quoad habitum) eingegossen, sei die wahrscheinlichere und der Überlieferung entsprechendere Ansicht. In voller Übereinstimmung hiermit lehrt das Konzil von Trient wiederholt, daß die Rechtfertigungsgnade etwas Zuständliches in der Seele sei, ohne allerdings hierüber eine endgültige Entscheidung treffen zu wollen und ohne die Benennung habitus infusus oder qualitas permanens zu verwenden. Es spricht in der sechsten Sitzung von der Versetzung in den Stand der Gnade, von der Möglichkeit, die einmal empfangene Gnade für immer zu bewahren, von ihrem Wachstum, von der Gefahr ihres Verlustes (cp. 4. 10. 15). Sie ist also zweifellos ihrer Natur nach etwas Bleibendes, Zuständliches in der Seele. Insbesondere erklärt die Synode cp. 7, in der Rechtfertigung werde uns die Gerechtigkeit d. i. der Glaube, die Hoffnung und die Liebe eingegossen,

damit wir wiedergeboren dieses Gewand der Heiligkeit makellos bewahren. Im cp. 16 heißt es von der Gerechtigkeit Gottes, sie werde „unsere Gerechtigkeit genannt, weil wir durch sie, die uns inhäriert, gerechtfertigt werden". Dementsprechend wird in can. 11 feierlich als Dogma festgestellt, daß die „Gnade und Liebe", die die Menschen rechtfertigt, „in ihren Herzen durch den Hl. Geist ausgegossen wird und ihnen inhäriert". Zumal bei den Kindern, die noch keinen Akt, der sie rechtfertigen könnte, zu vollziehen imstande sind, kann diese eingegossene Gnade gar nichts anderes als eine bleibende Beschaffenheit der Seele sein. Demnach trifft der Catechismus Romanus II, 2, 49 ohne Zweifel den Sinn des Tridentinums, wenn er die heiligmachende Gnade als divina qualitas in anima inhaerens bestimmt.

Nachweis des Lehrsatzes.

1. Die Hl. Schrift beschreibt die rechtfertigende Gnade und Liebe aufs deutlichste als eine dauernde Beschaffenheit der Seele. Die Gerechten sind Glieder am Leibe Christi (Eph. 5, 30; 1, 22; 1 Kor. 12, 12), Rebzweige an dem Weinstock Christus (Joh. 15, 5), Tempel des Hl. Geistes, Tempel des lebendigen Gottes (1 Kor. 3, 16; 2 Kor. 6, 16; Eph. 2, 21 f.), Kinder Gottes (Joh. 1. 12 f. u. ö.). Die Gnade ist ein durch geistige Wiedergeburt erzeugtes Leben (Joh. 3, 5), ein dem Herzen aufgedrücktes Siegel und Unterpfand des Hl. Geistes (2 Kor. 1, 22), ein bleibender Same in dem Wiedergeborenen (1 Joh. 3, 9). „Die Liebe hört nimmer auf" (1 Kor. 13, 8). „Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei; die größte aber von ihnen ist die Liebe" (V. 13).

2. Die Väter sprechen von der Gnade nicht nur in denselben biblischen Ausdrücken, sondern bedienen sich mitunter schon der späteren schulgemäßen Redeweise, um das Sein der Gnade als ein bleibendes zu bezeichnen. So vergleicht Basilius De Spir. S. 26, 61 die Gnade mit der Form im Stoffe, mit der Kraft des Starken, mit der Fertigkeit (ἕξις = habitus) des Künstlers; denn sie sei in dem Gerechten immer vorhanden, wenn auch nicht ohne Unterlaß tätig. Cyrill von Alex. Hom. pasch. 10, 2 nennt sie eine Beschaffenheit (ποιότης), die uns heilig und Christo ähnlich macht. In Is. IV, 2 (Migne P. gr. 70, 956 B) schreibt er: „Christus wird in uns gestaltet, indem der Hl. Geist uns eine gewisse göttliche Form durch Heiligkeit und Gerechtigkeit einflößt."

3. Den inneren Grund erblickt Thomas 1, 2 qu. 110 a. 2 darin, daß es nicht angemessen wäre, wenn Gott für seine zu dem übernatürlichen Ziele bestimmten Geschöpfe weniger sorgte, als für die übrigen, denen er bloß ein natürliches Ziel gesetzt hat. Die

letzteren aber bewegt er nicht nur vorübergehend zum Tätigsein, sondern gibt ihnen auch bleibende Formen und Kräfte, die es ihnen leicht machen, sich der göttlichen Bewegung gemäß zu betätigen. Um so mehr verleiht Gott in der übernatürlichen Ordnung bleibende Formen und Kräfte, um seinen Geschöpfen das Streben nach dem ewigen Gute süß und leicht zu machen. Daher haben wir in diesen Gnaden Qualitäten oder Habitus zu erblicken, die der Seele dauernd inhärieren. So lehrt Thomas auch 2, 2 qu. 23 a. 2: Necesse est, quod ad actum caritatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali.

II. Unter den habituellen Gnaden sind die eingegossenen theologischen und sittlichen Tugenden und die sieben Gaben des Hl. Geistes Habitus des Tätigseins. Sententia communis. Die heiligmachende Gnade ist hingegen ein Habitus des Seins, der von dem der Caritas real verschieden ist. Sententia probabilior.

Alle Theologen erkennen den ersten Teil des Satzes als richtig an; denn die genannten Tugenden und Gaben verleihen den Seelenkräften die Fähigkeit und Geneigtheit zu Heilstätigkeiten, sie sind habitus operativi.

Kontrovers ist hingegen, von welcher Art der Habitus der heiligmachenden Gnade ist. Alexander von Hales, Skotus und seine Schule, Bellarmin, Lessius usw. bestimmen ihn als einen Tätigkeitshabitus. Er sei der Sache nach nichts anderes als die eingegossene Tugend der Caritas. — Hingegen fassen der h. Thomas und die thomistische Schule, ferner Suarez, Ripalda und überhaupt die Mehrzahl der Theologen die heiligmachende Gnade als einen Seinshabitus (habitus entitativus) auf, als eine übernatürliche Erhebung des Seins und Wesens der Seele, so daß die Caritas, die ein habitus operativus ist, real von ihr verschieden ist.

Zwar sagt Thomas De verit. qu. 27 a. 2 ad 7, die heiligmachende Gnade sei kein Habitus im eigentlichen Sinne. Aber er bestreitet nur, daß sie unmittelbar auf das Tätigsein hingeordnet sei. Sie ist eben nicht das, was die Philosophie gewöhnlich unter einem Habitus versteht, ein habitus immediate operativus, sondern sie verleiht unmittelbar ein übernatürliches Sein und ist nur mittelbar, durch die eingegossenen Tugenden, die in ihr ihre Wurzel haben, ein Tätigkeitshabitus. Vgl. 1, 2 qu. 110 a. 4 ad 2.

Für die thomistische Ansicht können weniger äußere Gründe als innere beigebracht werden.

1. Man stützt sie wohl auf die Offenbarung, die von der Gnade und der Liebe wie von zwei verschiedenen Dingen spricht. So 2 Kor. 13, 13: Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei. 1 Tim. 1, 14: Superabundavit autem gratia Domini nostri cum fide et dilectione. Da Gnade und Glaube sicher real verschieden sind, so gilt dies wahrscheinlich auch von Gnade und Liebe. — Ferner werden kirchliche Lehräußerungen ins Feld geführt. Das Konzil von Vienne erklärt l. c.: Virtutes ac informans gratia infunduntur. Das Tridentinum S. 6 cp. 7: Die Rechtfertigung ist die Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; can. 11: Gratia et caritas ... illis inhaeret. Der Catechismus Romanus II, 2, 51 gibt dazu gewissermaßen einen Kommentar, indem er mit Bezug auf die heiligmachende Gnade erklärt: Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur. Aber keines dieser Beweisstücke hat entscheidenden Wert. Sie haben auch dann, wenn man die skotistische Ansicht zugrunde legt, einen guten Sinn, und bei den Sätzen des Trienter Konzils fällt ins Gewicht, daß die Konzilsväter ihrer Mehrheit nach, wie aus den Verhandlungen ersichtlich ist, der skotistischen Meinung beipflichteten; sie haben die Sätze also nicht thomistisch verstanden wissen wollen.

2. Die thomistische Auffassung wird besonders durch die Analogie der übernatürlichen mit der natürlichen Ordnung empfohlen. Um das natürliche Endziel d. i. eine vollkommene natürliche Erkenntnis und Liebe Gottes zu erreichen, muß der Mensch eine vernünftige Natur, eine Hinneigung zu diesem Ziele und die Möglichkeit besitzen, die natürlichen Kräfte zu der Erreichung des Zieles zu verwenden. Da der Mensch nun aber zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt ist, nämlich zum ewigen Leben in der unmittelbaren Anschauung Gottes, so bedarf er nicht nur der Hinneigung zu diesem Ziele und der Möglichkeit, eine entsprechende übernatürliche Tätigkeit zu vollziehen, um es zu erreichen, sondern auch seine Natur selbst muß derartig über sich hinaus erhoben werden, daß ihr das übernatürliche Ziel angemessen ist. Während nun die Hinordnung der Willensneigung auf das übernatürliche Endziel durch die Caritas, die Ausführung der zweckdienlichen Werke durch die übrigen Tugenden ermöglicht und erleichtert wird, dient die heiligmachende Gnade der Erhebung der Natur selbst, da sie nach 2 Petr. 1, 4 eine „Gemeinschaft der göttlichen Natur" verleiht, und sie ist von der Liebe und den übrigen Tugenden ebenso real verschieden, wie in der natürlichen Ordnung die Natur von ihrer Neigung und ihren Tätigkeiten. So Thomas De verit. qu. 27 a. 2; 1, 2 qu. 110 a. 3 et 4.

Für die skotistische Annahme, daß die heiligmachende Gnade mit der Caritas eins und dasselbe sei, wird vor allem geltend gemacht, daß Schrift, Überlieferung und Kirchenlehre der Caritas dieselben Wirkungen beilegen, die der heiligmachenden Gnade eigen sind. Wie die Gnade von den Sünden reinigt, so auch die Liebe (Luk. 7, 47; 1 Joh. 3, 14). Wie die Gnade, so vereinigt die Liebe mit Gott (1 Joh. 4, 16), macht die Menschen zu Kindern Gottes (1 Joh. 3, 1; Matth. 5, 44 f.), scheidet die Gerechten von den Sündern (Augustinus De Trin. XV, 18, 32; In ep. 1 Ioh. tract. 5, 4 ff.) usw. Die Rechtfertigung findet statt, dum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret (Trid. S. 6 cp. 7, vgl. can. 11). — Aber alle diese Zeugnisse nötigen uns keineswegs, Liebe und Gnade für identisch zu halten. Teils sind sie von Akten der Liebe zu verstehen, die die nächste Disposition auf die Rechtfertigung sind, teils finden sie eine genügende Erklärung darin, daß Liebe und Gnade stets und not-

wendig verbunden sind. Diese Verbindung bewirkt, daß unsere Rechtfertigung in Wahrheit beiden zugeschrieben werden kann, nur nicht in derselben Hinsicht, sondern der Gnade als der Wurzel der Liebe, und der Liebe als der vorzüglichsten Frucht der Gnade. Wie wenig die Einheit der Wirkung auf die reale Identität der Liebe und Gnade schließen läßt, zeigt der Umstand, daß auch von dem Glauben gesagt wird, daß er uns rechtfertigt (Röm. 3, 28). Niemand wird daraus folgern, daß Glaube und Gnade oder Glaube und Liebe eins und dasselbe seien.

Bartmann II[3] 99 ff.; Billot th. 7; Billuart diss. 4; Gonet disp. 2; Goudin qu. 4; Heinrich-Gutberlet VIII 556 ff.; Joh. a. S. Thoma disp. 22; Kleutgen II[2] 254 ff.; Van Noort[2] 127 ff.; Pohle II[6] 559 ff.; Del Prado I 149 ff.; Salmant. disp. 4 dub. 1. 5; Scheeben II 328 ff.; Schiffini 255 ff.; Gloßner (§ 4); L. Hubert, De gratia sanctificante. Paris 1902; J. B. Katschthaler, De gratia sanctificante. 3. Aufl. Salzburg 1886; A. Prumbs, Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade. Paderborn 1909.

---

2. Abschnitt.

Die Notwendigkeit der Gnade.

Die Notwendigkeit der Gnade kann in doppelter Hinsicht in Frage kommen, erstens im Hinblick auf das natürliche Endziel und das ihm entsprechende Leben, zweitens im Hinblick auf das übernatürliche Endziel und alles, was dahin führt. In ersterer Beziehung liegt das Ziel und seine Erstrebung nicht über unsere natürliche Kraft an und für sich hinaus, so daß an und für sich auch keine übernatürliche Gnade zu seiner Erreichung nötig ist. Aber da unsere Kräfte in dem Zustande der gefallenen Natur ihrer Gesundheit und vollen Leistungsfähigkeit ermangeln, so ist uns ein dem natürlichen Ziele in allem entsprechendes Leben nicht möglich ohne die übernatürliche Hilfe Gottes. Es fragt sich also, wie weit sich deren Notwendigkeit erstreckt, welche Hilfe wir zur natürlichen Erkenntnis der Wahrheit und zu natürlich guten Werken nötig haben.

In Beziehung auf unser übernatürliches Endziel ist die Gnade nicht nur notwendig, weil die menschliche Natur gefallen und verwundet ist, sondern auch deswegen, weil dieses Ziel die Ordnung unserer Natur und unserer natürlichen Kräfte wesentlich übersteigt. Der zweite Grund ist der durchschlagendste. Wir fragen nach der Notwendigkeit der habituellen Gnade zur Heiligung und zum ewigen Leben und nach der Notwendigkeit der aktuellen Gnade zur Vermeidung der Sünde und zu den Heilsakten, sei es daß diese die Rechtfertigung vorbereiten, sei es daß sie im Zustande der Gerechtigkeit vollzogen werden, und zu der Beharrlichkeit bis ans Ende.

Eine Übersicht über die Häresien bildet die Einleitung.

§ 6.

Die Stellung der wichtigsten Häresien zu der Notwendigkeit göttlicher Gnade.

1. Gnostiker und Manichäer räumten der inneren Gnade Gottes keine Stelle in ihren Systemen ein. Nach dem Gnostizismus besteht die Erlösung durch Christus wesentlich nur in der Mitteilung reiner und hoher Erkenntnisse. Der innere Zustand der Menschen und ihre Stellung zum Heile ist weder durch göttliche Gnade noch durch freie sittliche Umbildung des Willens bedingt, sondern bei allen Menschen, seien sie „Pneumatiker", „Psychiker" oder „Hyliker", von Natur festgelegt. — Ebenso ist in dem Manichäismus der Heilsprozeß kein ethischer, sondern ein physischer. Er hat zum Ziele, die in den Menschen in verschiedenem Maße vorhandenen Bestandteile aus dem Lichtreiche von der Umklammerung der finsteren Materie zu befreien. Auch hier ist das jenseitige Los aller Menschen, der „Vollkommenen", der „Hörer" und der „Nichtmanichäer" durch die Natur bestimmt. Freier Wille und göttliche Gnade haben an der Erreichung des Zieles gar keinen Anteil.

2. Der Pelagianismus ist trotz seines Festhaltens an den Offenbarungsquellen seinem innersten Wesen nach rationalistische und naturalistische Sitten- und Gnadenlehre. Pelagius stand unter dem Einflusse des Stoizismus mit seiner Überschätzung der Willenskraft. In unerleuchtetem aszetischen Eifer entbrannte er gegen die, die ihre Sünden mit der Verderbtheit ihrer Natur zu entschuldigen trachten, statt ihren eigenen Willen anzuklagen. So fiel er in den entgegengesetzten Irrtum, die Natur des Menschen, insbesondere den natürlichen Willen zum allein entscheidenden, ganz selbständig wirkenden Faktor im sittlichen Leben zu machen. Die Notwendigkeit einer inneren Gnade, die das Wesen oder die Kräfte der Seele zu übernatürlicher Würde und Leistungsfähigkeit erhebt, lehnt er gänzlich ab.

Pelagius leugnet die Erbsünde. In den natürlichen Kräften des Menschen sei keine Verschlechterung eingetreten. Jeder sei imstande, aus sich alles zu leisten, was ihn zur himmlischen Seligkeit führt. Er könne aus eigener Kraft jede Sünde vermeiden und nach vollbrachter Sünde durch bloße Änderung seiner Gesinnung die Verzeihung Gottes erlangen, er könne aus sich allein ein Leben der Gerechtigkeit und Vollkommenheit führen und sich hierdurch den Himmel verdienen (vgl. S. 131).

Dieses natürliche Vermögen zu einem gerechten Leben und zur Erreichung des Himmels bezeichnet Pelagius mißbräuchlich als Gnade (gratia possibilitatis); besonders der Wille in seiner natürlichen Kraft gilt ihm als diese Gnade. Er erkennt auch äußere Gnaden an, namentlich das mosaische Gesetz, die Lehre und das Beispiel Christi. Sie wirken von außen her erleuchtend und belehrend und geben mittelbar dem Willen sittliche Anregungen. Aber erstens sind sie nach pelagianischer Auffassung nicht zum Heile nötig, sondern erleichtern uns nur das Gute, das wir ohnehin zu vollbringen imstande sind; und zweitens ist auch keine innere übernatürliche Erleuchtung oder Stärkung damit verbunden; und so ist es schließlich doch das eigene, selbständige Werk des Menschen, das natürliche Vermögen gut anzuwenden und dadurch das Himmelreich zu verdienen.

3. Die **Semipelagianer**, ursprünglich reliquiae Pelagianorum und Massilienses genannt, verwarfen zwar die naturalistische Sittenlehre des Pelagius und gaben die Notwendigkeit innerer übernatürlicher Gnade zum Heile und zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung zu. Aber der **allererste Schritt** auf dem Heilswege, das **erste Heilsverlangen** (pia studia), die **Bereitwilligkeit** zum Glauben (pius credulitatis affectus, initium fidei, womit noch kein förmlicher Glaubensakt gemeint ist) sei Sache des menschlichen Willens allein. Ohne diese von der Gnade noch unabhängige Vorbereitung in den natürlichen Kräften erlange der Mensch nicht die zum eigentlichen Glauben und den übrigen Heilswerken (sancta et iusta opera) notwendige Gnadenhilfe. Also der erste Anfang des Heiles sei eine **ganz selbständige Tat des Willens**; und weil dies die unerläßliche **Bedingung jeder Gnadenerteilung** sei, so erwerbe die natürliche Willenstätigkeit eigentlich das Heil. – Als später Jansenius die Lehre der Semipelagianer so auslegte, als hätten sie die Notwendigkeit der zuvorkommenden inneren Gnade ad singulos actus, etiam ad initium fidei anerkannt, verwarf Innozenz X 1653 diese Deutung (Denz. 1095).

4. Die **Reformatoren** stellten sich zu der pelagianischen Überschätzung und Verselbständigung des freien Willens in extremen Gegensatz. Nach **Luther** ist die Natur des gefallenen Menschen **für religiöse Wahrheitserkenntnis und sittlich gutes Streben völlig tot**. Da die Gaben des Urzustandes nach seiner falschen Auffassung zu der Natur des Menschen gehörten, so ist diese durch die Erbsünde wesentlicher Teile beraubt, und die Erbsünde, die nach Luther nichts anderes ist als die habituelle Begierlichkeit, ist ein Bestandteil der Menschennatur geworden. Alle Leistungsfähigkeit in geistlichen und göttlichen Dingen ist erstickt. Ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua mansit aut restat (Konkordienformel De lib. arb. 7). Der Wille vermag **aus sich nur Sünde** und zwar wahre und eigentliche Sünde zu tun. Alle religiöse Erkenntnis und alles, auch das geringste Gute wird in dem gefallenen Menschen **durch die Gnade allein** gewirkt. Die Seele verhält sich ihr gegenüber rein passiv und erfährt von ihr auch keinen heilenden und erhebenden Einfluß, die Natur bleibt trotz der Gnade, die ihr zuteil wird, innerlich böse und zu allem Guten unfähig.

Nach **Zwingli** und **Calvin** sind die natürlich guten Anlagen des Menschen durch die Erbsünde nicht geradezu ausgetilgt, aber ihre Anwendung hängt so vollständig von Gott ab, daß er der eigentliche Urheber des Guten wie des Bösen ist.

Der **neuere Protestantismus** hat die schroffen Ansichten über die totale Verderbtheit des Erbsünders durchweg fallen lassen und erkennt eine natürliche relative Sittlichkeit unumwunden an.

5. **Bajus und Jansenius.** – **Bajus** († 1589) verlegt ähnlich wie Luther das eigentliche Wesen der Erbsünde in die habituelle Begierlichkeit. Diese ist ihm schon in ihren unfreiwilligen Regungen förmlich sündhaft und macht **alle Handlungen des gefallenen Menschen zu Sünden**. Sittlich gut sind nur die Akte, die von der unwiderstehlich wirkenden, von Gott eingeflößten Caritas ausgehen. Solange diese noch fehlt, entspringt alles menschliche Tun der Begierlichkeit und ist böse. Einen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit erkennt Bajus nicht an. Was wir übernatürlich nennen, das himmlische Endziel und alles, was dahin führt, ist nach seiner Lehre der Natur geschuldet, also natürlich.

Die Irrlehre des **Jansenius** († 1638) ist eine Fortsetzung und Zuspitzung des Bajanismus. Der Wille des Einzelnen ist seit der Sünde Adams in sich unfrei und **aus eigener Kraft zu keinem Guten fähig**. Die Begierlichkeit (delectatio terrestris) und die Gnade (delectatio coelestis) streiten in ihm um das Übergewicht. Er steht infolge der Erbsünde unter dem nötigenden Einflusse der Begierlichkeit und **sündigt notwendig in allen seinen Akten**, solange nicht von der Gnade ein stärkerer, siegreicher, zum Guten **nötigender** Einfluß auf ihn ausgeübt wird. Kurz die jedesmal stärkere, siegreiche Lust (delectatio victrix), sei es die himmlische, sei es die irdische, **nötigt den Willen**, und die siegreiche Gnade ist auch zu dem geringsten Guten notwendig.

Bartmann II[3] 20 ff.; Billuart diss. 1; Goudin qu. 1; Van Noort[2] 14 ff.; Pesch V[4] 39 ff. 69 ff.; Pohle II[6] 410 ff. 418 ff.; Salmant. disp. 1, 3—5; Scheeben III 734 ff.; Schiffini 96 ff.; F. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freiburg 1874; F. Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre. Freiburg 1874; Derſ., Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus. Paderborn 1898; Derſ., Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus. Münster 1900; A. Bruckner, Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre. Leipzig 1897; A. Hoch s. S. 355; J. Laugier, St. Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce. Lyon 1908; A. Koch, Der h. Faustus, Bischof von Riez. Stuttgart 1895; A. Linsenmann, Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus. Tübingen 1867: v. Schaezler, Natur und Übernatur 210 ff.; A. Schill, Die Konstitution Unigenitus, ihre Veranlassung und ihre Folgen. Freiburg 1876; A. M. P. Ingold, Rome et France. La seconde phase du Jansénisme. Paris 1901; J. Hild, Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus. Freiburg 1911; J. Paquier, Le Jansénisme. Etude doctrinale. Paris 1909.

1. Kapitel.

Die Notwendigkeit der Gnade zu natürlicher Wahrheitserkenntnis und natürlich gutem Handeln.

§ 7.

Die Notwendigkeit der Gnade zu natürlicher Wahrheitserkenntnis.

I. Der Mensch hat auch im gefallenen Zustande die Fähigkeit, mit Hilfe der natürlichen göttlichen Mitwirkung religiöse und sittliche Wahrheiten der natürlichen Ordnung zu erkennen. De fide.

Das vatikanische Konzil S. 3 cp. 2 und can. 1 de revel. (Denz. 1785. 1806) hat die natürliche Befähigung des Menschen, den einen wahren Gott, unseren Schöpfer und Herrn, aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit zu erkennen, als Dogma festgestellt. Hinsichtlich der natürlichen Wahrheitserkenntnis überhaupt entschied Clemens XI 1713 durch Verwerfung jansenistischer Sätze (Denz. 1389. 1398), daß wir ohne den Glauben, ohne Christus und die Caritas nicht völlig Finsternis und Verirrung sind, vielmehr auch unabhängig von der Gnade ein Wahrheitslicht besitzen.

Das Dogma entspricht der klaren Schriftlehre (Weish. 13, 1 ff.; Röm. 1, 18 ff.; 2, 14 ff.) und dem einhelligen Zeugnisse der Väter. Näheres Bd. I[5] 88 ff.

II. Damit aber „das, was in den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch im gegenwärtigen Zustande des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden kann", ist die göttliche Offenbarung notwendig. So das Vatikanum S. 3 cp. 2. Die übernatürliche Offenbarung muß als gratia externa der Menschheit zu Hilfe kommen. Das Konzil fügt hinzu, man könne aber die Offenbarung aus diesem Grunde nicht absolut notwendig nennen. Absolut notwendig sei sie, weil Gott den Menschen ein übernatürliches Endziel gesetzt habe, das mit allen Wahrheiten, die sich auf dieses Ziel beziehen, die menschliche Erkenntniskraft ganz und gar überrage. Also die oben behauptete Notwendigkeit der Offenbarung ist keine absolute, sondern nur eine relative oder moralische.

1. Auch diesen Lehrsatz bezeugt die Hl. Schrift.

a) Im Alten Testamente wird er durch die Geschichtsdarstellung bestätigt, wonach alle Völker, denen die übernatürliche Offenbarung versagt blieb, dauernd dem Irrtum und Götzendienste verfielen.

b) Im Neuen Testamente betont besonders Paulus das moralische Unvermögen der Heiden, sich ohne die Offenbarung aus der Finsternis religiösen Irrtums zu erheben. Er stellt dar, wie selbst die Gebildeten unter den Heiden sich törichten Gedanken und niedrigem Götzendienste ergeben haben, und wie ihnen auch die sittlichen Grundsätze entschwunden sind (Röm. 1, 21 ff.; Eph. 4, 17 ff.).

2. Der innere Grund ist das durch die Erbsünde verursachte vulnus ignorantiae. Thomas C. gent. IV, 52 spricht von den Folgen der Erbsünde: Inter spirituales autem (poenas) est potissima debilitas rationis, ex qua contingit, quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem et de facili labitur in errorem et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis. Die Begierlichkeit beeinträchtigt das klare Urteil in sittlichen Fragen (Weish. 9, 15 ff.), und der praktischen Abwendung von Gott folgen, wo das Gegenmittel der Offenbarung fehlt, nur zu leicht falsche sittliche Grundsätze, falsche Vorstellungen von der Gottheit oder gar ihre vollständige Leugnung. 2, 2 qu. 2 a. 4: Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit, quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

Billot th. 1; Billuart diss. 3 a. 2; Gonet disp. 1 a. 1; Goudin qu. 2 a. 2; Heinrich-Gutberlet VIII 135 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 19 a. 2; Pohle II[6] 390 ff.; Del Prado I 3 ff.; Salmant. disp. 2 dub. 1.

§ 8.

Die Notwendigkeit der Gnade zu natürlich gutem Handeln.

A. Um in allem das der menschlichen Natur entsprechende Gute zu wollen und zu vollbringen, bedarf der Mensch im gefallenen Zustande der übernatürlichen Gnade. Sententia communis.

Durch die Sünde Adams ist die sittliche Kraft der menschlichen Natur besonders durch das Aufleben der bösen Begierlichkeit in hohem Maße geschwächt und gebeugt. Die Hl. Schrift lehrt dies durch die Schilderung des schweren Widerstreites zwischen „dem Gesetze der Sünde in unseren Gliedern" und „dem Gesetze unseres Geistes", der zur Folge hat, daß wir „nicht das Gute tun, das wir wollen, sondern das Böse, das wir nicht wollen", daß uns „das Wollen naheliegt, wir aber die Ausführung des Guten nicht finden" (Röm. 7, 14—25). Die Kirche bestätigt ausdrücklich diese Schwächung und Verwundung unserer Natur. Trid. S. 5 can. 1 (Denz. 788): Totum Adam per illam praevaricationis offensam se-

cundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse. S. 6 cp. 1 (Denz. 793): Liberum arbitrium . . . viribus attenuatum et inclinatum. Vgl. can. 5 (Denz. 815). Ist aber die Natur krank und verwundet, so ist sie außerstande, alles das zu vollbringen, was die gesunde Natur zu leisten vermag. Sie bedarf der heilenden Gnade, um das Gute, das ihr entspricht, ganz zu erfüllen.

B. Einiges natürlich Gute zu tun und leichtere Versuchungen zu überwinden ist dem Menschen auch im gefallenen Zustande ohne Hilfe der Gnade möglich.

Gegen diesen Lehrsatz verstoßen verschiedene Irrtümer: 1. Der Gnadenstand oder die Caritas sei erforderlich, damit ein gutes Werk zustandekomme, m. a. W. alle Werke der Todsünder seien Sünde (so Hus, Reformatoren, Bajus, Jansenisten); 2. die Tugend des Glaubens sei die notwendige Vorbedingung jedes guten Werkes, m. a. W. alle Werke der Ungläubigen seien Sünde (so Bajus und Jansenius); 3. ohne aktuelle Gnade sei es unmöglich, irgendwie sittlich gut zu handeln (so Gregor von Rimini, Bajus, Jansenisten). Demnach läßt sich unser Lehrsatz in drei Sätze zerlegen.

I. Nicht alle Werke der Todsünder sind Sünde. De fide.

Zu Konstanz wurde art. 16 des Hus (Denz. 642) verdammt: Si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit vitiose . . Vitium, quod crimen dicitur seu mortale peccatum, inficit universaliter actus hominis vitiosi. Das Tridentinum S. 6 can. 7 (Denz. 817) entschied gegen die Reformatoren: S. q. d., opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, a. s. Gegen Bajus wurde diese Lehre von neuem ausgesprochen, indem Pius V 1567 die bajanischen Sätze verwarf n. 35: Omne, quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est, und n. 40: In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati (Denz. 1035. 1040). Vgl. auch die von Clemens XI 1713 verdammten Thesen des Jansenisten Quesnel n. 44 f. 59 (Denz. 1394 f. 1409) und das Urteil Pius' VI 1794 gegen die jansenistische Synode von Pistoia (Denz. 1523).

1. Den Schriftbeweis liefern die zahllosen Mahnungen an die Sünder, sich zu bekehren und sich durch gute Werke aller Art auf die Rechtfertigung vorzubereiten. Vgl. § 30.

Als Hauptstütze der Irrlehre wurde Matth. 7, 18: Non potest arbor mala bonos fructus facere (ähnlich Luk. 6, 43) angerufen. Allein abgesehen davon, daß das Gleichnis von dem guten und schlechten Baume sich zunächst nur auf die Unterscheidung wahrer und falscher Propheten bezieht, hat es in seiner Anwendung auf das sittliche Gebiet keine absolute, sondern nur eine moralische Allgemeingültigkeit. Das physische Gesetz gilt ohne Ausnahme, aber in der sittlichen Ordnung, wo infolge der Willensfreiheit ganz andere Verhältnisse bestehen, braucht die Regel nicht ausnahmslos gültig zu sein, als ob alle einzelnen Akte jedes Sünders sittlich schlecht wären. Der Sünder ist nicht in jeder Beziehung schlecht, die guten Anlagen sind nicht vollständig ausgerottet, er kann sogar die übernatürlichen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung besitzen und nach ihnen handeln. Man wird also nur sagen können: Soweit er böse ist und aus böser Gesinnung handelt, kann er keine guten Werke verrichten. Dazu kommt, daß der andere Teil der Parallele lautet: Non potest arbor bona malos fructus facere. Wie dieser Satz nicht bedeuten kann, daß kein Tugendhafter sündigen könne, so kann der Satz von dem schlechten Baume nicht bedeuten, daß kein Sünder sittlich gut handeln könne. Endlich ist auch das Wort des Herrn Matth. 12, 33 zu beachten: Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum, aut facite arborem malam et fructum eius malum. Der schlechte Baum braucht also nicht schlecht zu bleiben. Wir sind imstande, mit der Gnade Gottes den bösen Zustand zu beseitigen.

Tit. 1, 15: Omnia munda mundis; coinquinatis autem et infidelibus nihil est mundum, sed inquinatae sunt eorum et mens et conscientia. Dieser Text will keine allgemeine Regel über die Sittlichkeit der Handlungen aufstellen. Er lehrt nur, daß entgegen der dualistischen Auffassung von der Materie kein Ding an sich böse und unrein ist. Nur Unglaube und unreine Absicht kann den Gebrauch der materiellen Dinge sündhaft machen.

Joh. 8, 34: Omnis, qui facit peccatum, servus est peccati. Man wird durch die schwere Sünde Knecht der Sünde, nicht in dem Sinne, daß alle Fähigkeit zum sittlich Guten erstickt wird, sondern in dem Sinne, daß man die Freiheit der Kinder Gottes verliert.

2. Als Traditionsbeweis dienen die in den Väterschriften so oft wiederkehrenden Aufforderungen zur Bekehrung und zu Bußwerken, um sich der Barmherzigkeit Gottes zu empfehlen. Besonders kommen die Bußschriften Pastor des Hermas, De paenitentia Tertullians usw. in Betracht. Einen schlagenden Beweis bieten auch die altkirchlichen Einrichtungen des Katechumenates und des Bußwesens. Die Taufbewerber und Büßer wurden einer langwierigen Vorbereitung unterworfen; anzunehmen, daß die Kirche sündhafte Leistungen von ihnen verlangt hätte, wäre widersinnig.

Mit ausdrücklichen Worten erklärt Augustinus De spir. et litt. 28, 48: Ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur. De pat. 26, 23: Si quis non habens caritatem . . in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget, patitur tribulationes, angustias, famem, nuditatem, persecutionem . . vel ipsam crucem timore gehennarum et ignis aeterni, nullo modo ista culpanda sunt, imo vero et haec

laudanda patientia est. Auch anderswo erkennt Augustinus sittlich gute Werke des Sünders (Vorbereitung auf die Rechtfertigung, Gebet) wieder und wieder an.

Die Gegner stützen sich darauf, daß Augustinus, Prosper von Aquitanien, Fulgentius von Ruspe alle Werke, die nicht aus der Caritas hervorgehen, aus der unordentlichen Begierlichkeit herleiten. Regnat enim carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas (Augustinus Enchir. 117; vgl. ib. 121; De gr. et lib. arb. 18, 37; De spir. et litt. 14, 26). – Da Augustinus jedoch an anderen Stellen die Fähigkeit des Sünders, sittlich Gutes zu tun, zweifellos lehrt, so wird er hier nicht das Gegenteil behaupten wollen. Es bietet sich eine doppelte Möglichkeit, die von den Gegnern vorgebrachten Texte im Einklang mit der sonstigen Lehre Augustins zu erklären. Entweder versteht er unter caritas, wie so oft an anderen Stellen (Mausbach I 202 ff.), weiter nichts als den amor boni oder die bona voluntas, die Hochschätzung des sittlichen Endzieles. Er verlangt nicht, daß man, um Gutes zu tun, stets die förmliche Gottesliebe besitze, sondern nur, daß man in der Gesetzeserfüllung und Tugendübung, wenn auch unbewußt, nach der Verähnlichung und Vereinigung mit Gott strebe. Das sequi Deum (Joh. 8, 12), adhaerere Deo (Ps. 72, 28), quaerere, inquirere Deum (Ps. 9, 11; 33, 11 usw.) in jeder Form genügt dieser Forderung und schließt die sündhafte Selbst- und Weltliebe aus. – Oder wenn man glaubt, an den angeführten Stellen unter caritas die übernatürliche eingegossene Tugend der Gottes- und Nächstenliebe verstehen zu müssen, so ist daran zu erinnern, daß Augustinus die Eigenschaft des wahrhaft und eigentlich Guten einzig und allein dem übernatürlich Guten beilegt, das „aus der Wurzel der Caritas" hervorgeht oder „gemäß der Caritas" verrichtet wird, und daß er demgemäß alles, was nicht aus dieser Wurzel entspringt, als nicht wahrhaft gut, als verfehlt, also als „Sünde" im weiteren Sinne des Wortes betrachtet. Auf diese Weise wollte er gegenüber der pelagianischen Überschätzung der natürlichen Sittlichkeit klar hervorheben, daß zur Erlangung der Gerechtigkeit und des ewigen Heiles keine natürliche Tugendübung von Wert sei, daß vielmehr alles natürlich Gute von der Begierlichkeit statt von der Caritas beherrscht den Namen „Sünde" im weiteren Sinne verdiene. Zwar sind die sittlichen Handlungen, die nicht aus der Caritas hervorgehen, immer mit einer Schuld verbunden und deshalb Sünden, aber diese Schuld braucht keine neue, durch gegenwärtiges freies Eingehen des Willens auf einen gottwidrigen Akt bewirkte Schuld zu sein. Die gegenwärtige Handlung des Todsünders ist schon dadurch Sünde, daß sie mit der freien Verschuldung Adams in ursächlichem Zusammenhange steht. Die nicht aus der Caritas, wohl aber aus einem natürlich guten Beweggrunde hervorgehenden Werke bringen keinen neuen reatus mit sich, sie werden aber durch die dem gefallenen Menschen eigene habituelle Richtung des bösen Willens mit in den Bereich der Sünde hineingezogen.

3. Innere Gründe.

a) Der Sünder muß sich durch Akte des Glaubens, der Furcht, der Reue usw. auf die Rechtfertigung vorbereiten (Trid. S. 6 cp. 6, Denz. 798). Akte, die uns der Rechtfertigung näher bringen, können aber keine Sünden sein; denn Sünden entfernen uns von

ihr. Also ist der Todsünder sittlich guter Akte fähig. Insbesondere erklärt das Tridentinum S. 14 cp. 4 und can. 5 (Denz. 898. 915) von der unvollkommenen Reue (Attrition), daß sie den Menschen „nicht noch mehr zum Sünder mache, sondern ein Geschenk Gottes und ein Antrieb des Hl. Geistes sei" und „ihn auf die Erlangung der Gnade Gottes im Sakramente der Buße vorbereite".

b) Das menschliche Handeln empfängt seine sittliche Güte hauptsächlich aus dem Endziele (1, 2 qu. 18 a. 4; qu. 72 a. 1 ad 1). Darum ist nicht bloß die eigentliche Gottesliebe gut, sondern auch die Selbst- und Weltliebe, wenn sie auf Gott als das letzte Endziel bezogen wird. Und dies kann nicht bloß bewußt und ausdrücklich geschehen, sondern auch in der Weise, daß man einfach dem Gewissensspruche folgt. Denn das Gewissen gibt sein Urteil nicht im Namen der bloßen Vernunft, sondern im Namen Gottes ab, so daß wir durch diese von Gott gegebene Regel erkennen können, ob wir dem höchsten Ziele gemäß handeln oder nicht.

c) Wenn die Menschen im Stande der Todsünde in allem sündigten, so „dürfte man ihnen nicht raten, inzwischen so viel Gutes wie nur möglich zu tun" (Thomas De malo qu. 2 a. 5 ad 7).

d) Die Vorstellung der Bajaner und Jansenisten, daß die infolge der Erbsünde herrschende cupiditas carnalis oder cupiditas mundi alle der Rechtfertigung vorhergehenden Handlungen zu eigentlichen Sünden mache, ist dem vernünftigen Denken undurchführbar. Denn entweder wäre die Sündhaftigkeit allem Tun ein für allemal aufgeprägt; dies würde aber die völlige Austilgung der Freiheit und der Anlage für das sittlich Gute voraussetzen. Oder die Sündhaftigkeit läge darin, daß alle Willensentschlüsse und ihre Ausführung bewußte und gewollte Sünden wären; ein beständiges bewußtes Wollen des Bösen ist aber in diesem Leben unmöglich.

II. Nicht alle Werke der Ungläubigen sind Sünde. Sententia certa.

Es handelt sich hier insbesondere um solche, die ohne ihre Schuld außerhalb des Offenbarungsglaubens stehen. Bajus und die Jansenisten behaupten, daß auch diese außerstande sind, irgend etwas Gutes zu tun. Die Kirche hat diese Lehre verworfen. Baii prop. 25 a Pio V damn. (Denz. 1025): Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. Prop. 8 ab Alex. VIII damn. (Denz. 1298): Necesse est, infidelem in omni opere peccare. Vgl. Denz. 1301. 1392.

1. Die Hl. Schrift fordert die Heiden nicht nur zur Sinnesänderung auf, sondern erkennt auch ausdrücklich die Möglichkeit

guter Werke bei ihnen an. Dan. 4, 24 mahnt den König Nabuchodonosor: Peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum; forsitan ignoscet delictis tuis. Matth. 5, 46 f. erklärt der Herr, daß die bloß gegen Freunde und Brüder bezeugte Freundlichkeit im wesentlichen von gleichem Werte sei, mögen Gläubige oder Heiden sie üben. Nach Röm. 1, 20 f. sind die Heiden imstande, Gott zu verherrlichen und ihm zu danken; tun sie es nicht, so sind sie unentschuldbar. Röm. 2, 14: Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt. Unter den gentes sind nicht Heidenchristen zu verstehen, wie Bajus im Anschluß an Augustinus (der jedoch auch die gegenteilige Deutung zuließ) behauptete, sondern Heiden (gentes fidei gratiam non habentes.) Die These des Bajus, die Deutung der Stelle auf die Heiden sei pelagianisch, wurde verdammt (Denz. 1022).

Die biblische Hauptstütze der Gegner war Röm. 14, 23: Omne, quod non est ex fide, peccatum est. Aber die Stelle handelt nach dem Zusammenhange überhaupt nicht von dem christlichen Glauben, sondern von dem Gewissen (*πίστις* = feste Überzeugung, Gewissensspruch). Was nicht dem Gewissen gemäß (bona fide) geschieht, ist Sünde.

2. Tradition. — Die Fähigkeit der Heiden zu sittlich guten Leistungen wird von den älteren Vätern rückhaltlos und einmütig anerkannt. Augustinus gibt diese Fähigkeit ebenfalls zu. Er ist der Meinung, daß Gott den Heiden auf ihr Gebet zeitliche Güter erteilt (Enarr. in Ps. 98, 14) und daß er den alten Römern zum Lohne für ihre Bürgertugend, mit der sie sich für das Wohl und den Glanz des Vaterlandes opferten, die große Machtstellung ihres Staates verliehen hat (De civ. Dei V, 12—15). Er sieht in der plötzlichen und dauernden Besserung des Platonikers Polemon (im 4. Jahrhundert v. Chr.), der dem Trunke ergeben gewesen, etwas sittlich Gutes, das der Hilfe Gottes zu verdanken war (Ep. 144, 2). Wir kennen Werke unbekehrter Heiden, „die wir nach der Regel der Gerechtigkeit nicht nur nicht tadeln können, sondern mit Fug und Recht loben" (De spir. et litt. 27, 48). „Das Bild Gottes in der Seele ist nicht bis zu dem Grade von dem Schmutz irdischer Neigungen verwischt, daß nicht gleichsam die äußersten Linien in ihm geblieben sind. Daher können wir mit Recht sagen, daß sie auch in der Gottentfremdung ihres Lebens manches vom Gesetze tut und richtig würdigt" (ib. 28, 48).

Neben diesen Äußerungen Augustins finden wir zahlreiche andere, in denen er die Werke der Heiden für Sünden erklärt, weil sie nicht ex fide sind (Röm. 14, 23), und er versteht hier unter fides nicht nur das Urteil des Gewissens, sondern auch die Tugend des Glaubens. Sein Gedanke ist, daß die Werke und Tugenden der Ungläubigen an sich gut und lobenswert sind, daß sie aber dennoch nicht gut, nicht „wahre Tugend", vielmehr Lüge und Sünde sind, weil die Ungläubigen es unterlassen, ihren Werken die von Gott gewollte Zweckbeziehung auf das höchste Gut zu geben. Der Einwand liegt nahe, Augustinus berücksichtige hierbei nicht genug, daß die Erkenntnis dieses wahren Zieles aller Sittlichkeit auch ohne den Glauben möglich, der Glaube also nicht unbedingt zum sittlich guten Handeln notwendig ist. Es ist aber zu beachten, daß er den guten Werken und Tugenden der Ungläubigen nur insofern abstreitet, gut und wahre Tugend zu sein, als sie vor Gott unfruchtbar sind und nicht zum ewigen Heile führen. An sich sind sie gut und lobenswert und so bedeutungsvoll, daß sie dem Dienste und der Verherrlichung Gottes geweiht werden sollten. Aber diese Einordnung in die christliche Religion fehlt ihnen, sie werden nicht auf den religiösen Endzweck, sondern auf Ruhm und Eitelkeit hingeordnet, und durch diese verkehrte Zielbestimmung werden sie ihrer Fruchtbarkeit beraubt. So schreibt Augustinus gegen Julian von Eklanum, daß es kein guter Wille ist, der die genannten Werke wirkt; „denn ein ungläubiger und gottfremder Wille ist nicht gut. Mögen solche Willen bei dir gute Bäume heißen, es genügt, daß sie bei Gott unfruchtbar und insofern nicht gut sind" (C. Iul. IV, 33). Ähnlich an manchen Stellen. Ferner muß man berücksichtigen, daß der h. Lehrer in diesem Zusammenhange die Ausdrücke Lüge und Sünde ebensowenig im strengsten Sinne faßt, wie in seinen Äußerungen über die Sündhaftigkeit der Werke, die nicht aus der Caritas hervorgehen (s. S. 380).

3. Innere Gründe.

a) Ein Ungläubiger, der von der Offenbarung keine Kenntnis hat, besitzt die Fähigkeit, mit der bloßen Vernunft Gottes Dasein und andere religiöse und sittliche Wahrheiten zu erkennen. Er kann daher, obwohl ohne Glauben, seine dem Gegenstande und den Umständen nach guten Handlungen auf Gott als das natürliche Endziel beziehen (2, 2 qu. 10 a. 4 ad 3). Übrigens genügt es hierzu, wie oben dargelegt wurde, einfach dem Gewissen gemäß zu handeln.

b) Sogar der verschuldete Unglaube befleckt nicht alle Handlungen des Ungläubigen, sondern nur die, deren Beweggrund er ist, ähnlich wie ja auch der Glaube nicht alle Werke des Gläubigen zu guten Werken macht. Thomas l. c. a. 4; In Rom. 14 lect. 3: Cum aliquis infidelis ex dictamine rationis aliquod bonum facit, non referendo ad malum finem, non peccat.

c) Wenn der Ungläubige stets sündigte, so dürfte man ihm ebensowenig wie unter der gleichen Voraussetzung dem Todsünder (S. 381) den Rat erteilen, möglichst viel Gutes zu tun. Werke der Barmherzigkeit usw., die nicht pflichtmäßig sind, zu unterlassen, wäre vorteilhafter für ihn, als sie zu üben. Gute Werke aber, die das Naturgesetz ihm auferlegt, stellen ihn geradezu vor die Notwendigkeit zu sündigen. Verrichtet er sie, so sündigt er, weil alle Werke des

Ungläubigen Sünde sind. Verrichtet er sie nicht, so verstößt er gegen das Naturgesetz.

III. Nicht alle Werke, die ohne die aktuelle Gnade geschehen, sind Sünde. Der Mensch kann vielmehr auch im gefallenen Zustande mit der bloßen natürlichen Mitwirkung Gottes sittlich gute Werke der natürlichen Ordnung verrichten. Sententia certa.

Unserem Satze steht nicht nur Luthers völlige Leugnung der sittlichen Freiheit des erbsündlichen Menschen entgegen, sondern noch unmittelbarer die bajanische und jansenistische Lehre, daß der menschliche Wille ohne die Hilfe der Gnade nur zu sündigen vermöge. Die Kirche hat die Willensfreiheit des Erbsünders ausdrücklich als Dogma festgestellt. Trid. S. 6 cp. 1 (Denz. 793): Liberum arbitrium minime extinctum est, viribus licet attenuatum et inclinatum. Vgl. can. 5 (Denz. 815). Ferner verwarf Pius V 1567 die Thesen des Bajus n. 27: Liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio nonnisi ad peccandum valet; n. 28: Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum (Denz. 1027 f., vgl. 1029 f. 1037. 1065). Clemens XI 1713 verwarf den Satz Quesnels n. 39: Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis nisi ad aberrandum, ardoris nisi ad se praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum, est capax omnis mali et incapax ad omne bonum (Denz. 1389).

1. Der Hl. Schrift zufolge sind die Heiden unentschuldbar, weil sie Gott zwar erkannt, aber nicht verherrlicht noch ihm gedankt haben (Röm. 1, 20 f.); daß sie dazu der aktuellen Gnade bedürfen und daß ihre Schuld in der Zurückweisung der Gnade liege, deutet der Apostel nicht im geringsten an. Ebensowenig wenn er Röm. 2, 15 die Stimme des Gewissens erwähnt, die auch in den Heiden Lob und Tadel ausspricht und dadurch bezeugt, daß ihnen Gutes zu wirken nicht ganz versagt ist.

Die von den Gegnern vorgebrachten Beweisstellen, daß der Mensch nur Böses, nichts Gutes sinne und tue (Gen. 6, 5; Ps. 13, 2 f.; 93, 11 usw.), schildern den tatsächlichen Ohnmachtszustand der Menschheit bloß in moralischer, nicht in absoluter Allgemeinheit, oder sie behaupten nur, daß der Mensch außerstande sei, ohne die Gnade etwas für das ewige Heil zu wirken.

2. Daß die ältere Überlieferung unsere Lehre begünstigt, geben die Gegner zu. Man kann bei einigen vorpelagianischen Vätern eher eine Überschätzung der natürlichen Freiheit und Willenskraft finden, als das Gegenteil. Erst die pelagianische Häresie nötigte

dazu, den Fortbestand des freien Willens und dessen Schwächung durch die Sünde Adams sorgsamer gegeneinander abzuwägen.

Die Gegner stützen sich auf Augustinus und die übrigen Bekämpfer des Pelagianismus, aber mit Unrecht.

1. Augustinus schreibt Enchir. 30: Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum ...; victore peccato amissum est liberum arbitrium. Auch Papst Cölestin I spricht in seinem Briefe an die Bischöfe von Gallien unter Berufung auf seinen Vorgänger Innozenz I von dem Verluste der naturalis possibilitas durch die Erbsünde (Denz. 130). – Aber diese und ähnliche Äußerungen sind aus dem Gegensatze zu Pelagius zu verstehen, der allen Menschen die naturalis possibilitas zu den Heilshandlungen zuschrieb. Nur diese wird dem Erbsünder abgestritten. Nie haben Augustinus oder andere Väter die natürliche Wahlfreiheit überhaupt geleugnet. Semper est autem in nobis voluntas libera, schreibt Augustinus noch im Jahre 426/7 (De gr. et lib. arb. 15, 31).

2. Das Konzil von Orange 529 can. 22 (Denz. 195) erklärt mit Worten, die aus Augustinus In Ioh. tract. 5, 1 entnommen sind: Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via. – Dieser Satz drückt nach der üblichsten Erklärung nur den richtigen und dem Pelagianismus gegenüber wertvollen Gedanken aus, daß das einzige ganz ausschließliche Eigentum des Menschen, an dem Gott gar keinen Anteil hat, das Böse als solches ist. Alles Gute der Natur und der Gnade ist irgendwie auf Gott zurückzuführen. Indes dem Zusammenhange bei Augustinus, dem Wortlaute des Kanons selbst und seiner Zielrichtung scheint die Deutung mehr zu entsprechen, daß in der Tat die rein natürliche, ohne Gnadenhilfe des Hl. Geistes vollzogene menschliche Tätigkeit Lüge und Sünde sei. Nicht bloß da, wo jeglicher Einfluß Gottes fehlt, bei dem Bösen als solchem, sondern schon da, wo die übernatürliche Gnade mangelt, ist Lüge und Sünde. Aber es ist an die oben gegebene Erklärung der Worte Lüge und Sünde bei Augustinus zu erinnern. „Die aus den natürlichen Kräften erworbene natürliche Gerechtigkeit ist nur ein trügerisches Surrogat für die wahre, gottgebotene Gerechtigkeit, die menschliche Gerechtigkeit ist eine falsche Gerechtigkeit, ist Lüge" (Ernst 152).

3. Wiederholt äußert sich Augustinus, besonders im Anschluß an Joh. 15, 5 (Sine me nihil potestis facere), dahin, daß ohne die Gnade Christi kein sündefreies Werk möglich sei, also eine Notwendigkeit zu sündigen bestehe. – Diese Aussprüche erklären sich so, daß Augustinus sich ganz und gar auf den Boden unserer tatsächlichen übernatürlichen Bestimmung stellt. Weil diese unsere Bestimmung und Aufgabe gleich im Anbeginn dem ersten Menschen von Gott gesetzt worden ist, nennt Augustinus sie den ordo naturalis hominis (De civ. Dei XIX, 15; C. Faust. XXII, 27). Was dieser Ordnung entspricht, ist gut; was hingegen nur aus irdischen Beweggründen geschieht, ist Sünde, mag es auch dem irdischen Leben zur Zierde gereichen (De civ. Dei XIX, 25 u. ö.), und so ruht auf dem Willen des gefallenen Menschen, so lange er nicht durch die Gnade Christi geheilt wird, geradezu eine necessitas peccandi, peccatum habendi dura necessitas. Aber auch hier nimmt Augustinus das Wort Sünde nicht in dem strengsten Sinne der persönlichen Verschuldung.

3. Innerer Grund. – Totius libertatis radix est in ratione constituta (De verit. qu. 24 a. 2). Voluntas consequitur intellectum (1 qu. 19 a. 1). Darum entspricht der Fähigkeit des Menschen im gefallenen Zustande, religiöse und sittliche Wahrheiten zu erkennen, auch die Fähigkeit, dieser Erkenntnis gemäß sittlich Gutes zu wollen. – Auch dem allgemeinen Bewußtsein der Freiheit und dem sittlichen Verantwortlichkeitsgefühle muß die Freiheit des Willens, sich für das erkannte Gute zu entscheiden, zugrunde liegen. 1 qu. 83 a. 1: Homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ähnlich wie dem Kranken eine gewisse Bewegungsfähigkeit verbleibt, die volle gesunde Bewegung ihm aber erst durch heilende und stärkende Mittel wiedergegeben wird, so kann der erbsündliche Mensch ohne Gottes Gnade zwar nicht alles Gute tun, das der gesunden, unversehrten Menschennatur möglich ist, aber einige gute Werke, insbesondere leichtere, auszuführen ist ihm nicht versagt (1, 2 qu. 109 a. 2 et 6; 1 qu. 82 a. 2; De verit. qu. 24 a. 14; In Sent. 2 d. 28 qu. 1 a. 1).

Der h. Thomas 1, 2 qu. 109 a. 3 wirft noch die Frage auf, ob der erbsündliche Mensch mit der bloßen allgemeinen Mitwirkung Gottes imstande ist, Gott über alles zu lieben. Der Akt, in dem man Gott auf Grund vernünftiger Gotteserkenntnis mehr als alles andere schätzt und liebt und entschlossen ist, in allem sein Wohlgefallen zu suchen und alles zu fliehen, was ihn beleidigt, ist der erhabenste in der natürlichen Ordnung. Thomas und mit ihm die große Mehrzahl der Theologen (gegen Skotus, Biel, Molina u. a.) entscheiden sich dafür, daß die durch die Sünde Adams geschwächte und niedergebeugte natürliche Kraft diesen höchsten Akt der natürlichen Ordnung nicht zu vollziehen vermag, wenn sie nicht aufgerichtet und geheilt wird. So lange die menschliche Natur vollkommen unversehrt und gut ist, kann sie mit ihrer bloßen natürlichen Kraft Gott über alles lieben. Aber der verdorbenen und verwundeten Natur ist es unmöglich, das Gute, zu dem die gesunde menschliche Kraft ausreicht, ganz zu wirken. Darum kann sie gewiß auch den höchsten Akt der Gottesliebe nicht vollziehen, wenn sie nicht durch die übernatürliche Gnade geheilt wird.

Bartmann II³ 39 ff.; Billot th. 2; Billuart diss. 3 a. 3—5; Gonet disp. 1 a. 3. 4; Goudin qu. 3 a. 3. 4; Heinrich-Gutberlet VIII 169 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 19 a. 3. 4; Kleutgen II² 207 ff.; Mazzella disp. 2 a. 6—9; Van Noort² 16 ff.; Pesch V⁴ 75 ff.; Pohle II⁶ 393 ff.; Del Prado I 14 ff.; Salmant. disp. 2 dub. 2—4; Scheeben III 920 ff.; Schiffini 138 ff.; J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. Freiburg 1871; Derſ., Über die Notwendigkeit der guten Meinung. Freiburg 1905; J. Mausbach, Die Ethik des h. Augustinus I 202 ff. II 260 ff.; v. Schaezler, Natur und Übernatur 221 ff.; G. Walter, Die Heidenmission nach der Lehre des h. Augustinus. Münster 1921, 33 ff. 43 ff.

2. Kapitel.

Die Notwendigkeit der Gnade zu dem der übernatürlichen Ordnung entsprechenden Leben.

§ 9.

Die Notwendigkeit der Gnade zur Erlangung der Rechtfertigung und des ewigen Lebens.

Kein Mensch kann sich ohne die innere übernatürliche Gnade von der Sünde reinigen und das ewige Leben erlangen. De fide.

Die Kirche hat den entgegenstehenden pelagianischen Irrtum und mit ihm schon im voraus die neuere rationalistische und naturalistische Leugnung der Gnade entschieden verworfen, besonders auf den Synoden zu Karthago 418 und zu Orange 529. Es wurde erklärt, daß die Kinder ohne die Wiedergeburt in der Taufe keine Nachlassung der Sünde erhalten (Denz. 102, vgl. 130 ff.), daß überhaupt zu allem, was das Heil betrifft, die übernatürliche Gnade notwendig ist (Denz. 176 ff.). Die menschliche Natur war ohne Gottes Gnade außerstande, sich in ihrer ursprünglichen Unversehrtheit zu bewahren; wie könnte sie also das verlorene Heil ohne die Gnade wiedererlangen? (Denz. 192). – Auch das Tridentinum gibt eingehende Erklärungen über die Heilsnotwendigkeit der Gnade. Der gefallene Mensch steht dermaßen unter der Herrschaft der Sünde, daß weder die „Kraft der Natur" noch auch der „Buchstabe des mosaischen Gesetzes" es ihm möglich machen, sich davon zu befreien. Jeder einzelne bedarf der Erlösungsgnade Christi, und sie erleichtert es ihm nicht etwa bloß, gerecht zu leben und das ewige Leben zu verdienen, sondern Rechtfertigung und Heil sind ohne die Gnade ganz unerreichbar (S. 6 cp. 1—3, can. 1. 2). „Ohne die Wiedergeburt in Christus würden die Kinder Adams niemals gerechtfertigt, da ihnen in dieser Wiedergeburt durch das Verdienst seines Leidens die Gnade erteilt wird, durch die sie gerecht werden" (cp. 3 Denz. 795).

1. Die Hl. Schrift ist voll von Zeugnissen für unser Dogma. Nur einige mögen hier Platz finden. Joh. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Also ohne Wiedergeburt kein Eintritt in den Himmel, die Wiedergeburt ist aber eine innere Begnadigung, eine Erneuerung des inneren Menschen. Joh. 15, 1 ff. vergleicht sich Christus mit dem Weinstock, die Menschen mit den Reben. Sollen die Reben Frucht bringen (das Heil wirken) und nicht verdorren und

ins Feuer geworfen werden, so müssen sie in lebendiger Verbindung mit dem Weinstocke bleiben. Der Lebenssaft, der von dem Weinstocke in die Reben aufsteigt, versinnbildet ohne Zweifel die innere Gnade. Ohne sie ist die Erlangung des Heiles unmöglich. V. 4: Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. V. 5: . . quia sine me nihil potestis facere. – Daß die bloß äußere Gnade der Predigt nicht genügt, sondern ohne Frucht bleibt für die Erlangung des Heiles, wenn Gott nicht innerlich mit seiner Gnade in der Seele wirkt, lehrt 1 Kor. 3, 4 ff., besonders V. 7: Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus. – Eph. 2, 1 ff. stellt die Rettung der Menschen durch die Gnade Christi als eine Neubelebung und Neuschaffung derer dar, die tot waren. Der Tote kann aber weder aus eigener Kraft zum Leben gelangen noch hat eine bloß äußere Einwirkung auf ihn die Belebung zur Folge. V. 5: Cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cuius gratia estis salvati. V. 8 f.: Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis. Dei enim donum est, non ex operibus, ut nequis glorietur. – Aus alledem ergibt sich, daß die innere übernatürliche Gnade für jeden Menschen absolut notwendig ist, um gerettet zu werden.

2. Tradition. – Die apostolischen Väter wiederholen die biblischen Gedanken kraftvoll in der Sprache des schlichten Glaubens. Sündennachlaß und Wiedergeburt, die Erlangung des ewigen Lebens erscheinen ihnen als Wirkungen der Gnade, die von Christus stammt und vom Hl. Geiste der Seele eingepflanzt wird (z. B. Didache 10, 3; Barn. 1, 2; 1 Clem. 46, 6). Diese Grundsätze wurden allerdings in der Folgezeit von dem Apologeten Justinus in etwa abgeschwächt. Der Gegensatz zu dem heidnischen Determinismus veranlaßte ihn, die Bedeutung des natürlichen sittlichen Handelns über Gebühr zu erheben. Wie Justinus Apol. I, 46; II, 13 (vgl. Minucius Felix Octav. 20, 1) meint, sind ein Heraklit, ein Menander, ein Sokrates und die ihnen ähnlich sind, durch ihr Leben nach der Vernunft zu solcher Höhe der Erkenntnis und des Wandels gelangt, daß man sie wohl Christen nennen kann. Das Gesetz der allgemeinen Gnadenbedürftigkeit erscheint hier durchbrochen. Indes diese vorübergehende Verirrung hat keinen Einfluß auf die weitere Überlieferung erhalten. Die späteren Väter lehren insgesamt und entschieden die unerläßliche und streng allgemeine Notwendigkeit der Erlösungsgnade Christi zum Heile. Der Versuch der Pelagianer, für ihren Irrtum einen

Traditionsbeweis zu führen, schlug gänzlich fehl. Dem Semipelagianismus kommen allerdings einzelne Äußerungen von Vätern nahe (S. 393); aber pelagianisch dachte keiner von ihnen. Über Augustinus' Lehre von der Leistungsfähigkeit des natürlichen Menschen vgl. § 8.

3. Ratio theologica. – Das Endziel, zu dem Gott alle Menschen bestimmt hat, die unmittelbare Anschauung des dreieinigen Gottes, liegt über alle Fähigkeiten und Ansprüche jedes Geschöpfes hinaus (1 Tim. 6, 15 f.; Joh. 1, 18; 1 Kor. 2, 9 ff.; s. Bd. I[5] 96 ff.). Wir bedürfen daher, um dieses Ziel zu erreichen, unbedingt einer höheren Ausstattung. Diese aber wird von der Hl. Schrift als Kindschaft Gottes (1 Joh. 3, 1 u. ö.), als Teilnahme an der göttlichen Natur (2 Petr. 1, 3 f.) beschrieben und hat deswegen notwendig als eine innere Gnade und als übernatürlich im strengsten Sinne des Wortes zu gelten. Vgl. prop. 21 Baii damnata (Denz. 1021). — Besteht die Unmöglichkeit, das ewige Ziel des Himmels zu erreichen, für jedes Geschöpf, so ist für den gefallenen Menschen hinzugekommen, daß die Sünde ihn von Gott trennt. Die Schuld kann aber nur durch die Eingießung der habituellen Gnade beseitigt werden (1, 2 qu. 109 a. 5—7; qu. 113 a. 2).

Bartmann II[3] 21 ff.; Billot th. 3; Billuart diss. 3 a. 8; Heinrich-Gutberlet VIII 33 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 20 a. 2; Kleutgen II[2] 179 ff.; Pohle II[6] 412 ff.; Del Prado I 93 ff.; Scheeben III 802 ff.; Schiffini 116 ff.; Fr. Schmid, Die Übernatürlichkeit der menschlichen Heilsakte: Zeitschr. für kath. Theol. 1888, 263 ff. 419 ff.; A. Wagner (§ 3) 145 ff.

§ 10.

Die Notwendigkeit aktueller Gnade zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

I. „Ohne die zuvorkommende Einhauchung des Hl. Geistes und seinen Beistand ist es dem Menschen unmöglich zu glauben, zu hoffen, zu lieben oder zu bereuen, wie es zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade notwendig ist." So wörtlich Trid. S. 6 can. 3 (Denz. 813). Vgl. cp. 5 und Arausic. can. 6 f. (Denz. 179 f.) gegen den Pelagianismus.

Der Glaubenssatz ist so zu verstehen, daß zu jedem einzelnen der genannten Akte die zuvorkommende und helfende aktuelle Gnade notwendig ist. Dies folgt aus der disjunktiven Form: credere, sperare, diligere aut poenitere.

Über den Begriff der zuvorkommenden und helfenden Gnade s. S. 361 f.

1. Schriftbeweis. – Um die Rechtfertigung zu erlangen, muß sich der Mensch mit seinem freien Willen zu Gott wenden. Apg. 3, 19: Poenitemini igitur et convertimini, ut deleantur pec-

cata vestra. Zach. 1, 3: Convertimini ad me, . . et convertar ad vos. Dieser Aufgabe ist der Mensch aber mit seiner natürlichen Kraft nicht gewachsen. Die klassische Beweisstelle hierfür ist Joh. 6, 44: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum, und V. 66: Nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo. Es handelt sich in diesen Aussprüchen des Herrn um den Glauben, der zum ewigen Leben führt. Wenn also Jesus erklärt, der Glaube an ihn sei ohne das „Ziehen" d. h. ohne die zuvorkommende Hilfe des Vaters unmöglich, so ist damit die übernatürliche Gnade als notwendig bezeichnet. Auch handelt es sich zweifellos um die innere Gnade, da V. 65 f. diesen Zug der Gnade der äußeren Gnadenhilfe der Lehre und Wunder Christi entgegenstellt.

Auch sonst wird der Glaube wie überhaupt der ganze Bekehrungsprozeß auf Gott als den eigentlichen Urheber, ohne den wir nichts können, zurückgeführt. Jer. 31, 18: Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus. Thren. 5, 21: Converte nos, Domine, ad te, et convertemur. Joh. 6, 29: Hoc est opus Dei, ut credatis in eum, quem misit ille. Joh. 15, 5: Sine me nihil potestis facere. Röm. 9, 16: Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. Phil. 1, 29: Vobis donatum est pro Christo . . ., ut in eum credatis.

2. **Traditionsbeweis.** — Die Überlieferung ist reich an Zeugnissen für unser Dogma. So schreibt Irenäus Adv. haer. III, 17, 2: „Ohne das Wasser, das vom Himmel kommt, konnten wir in Christus Jesus nicht eins werden. Wie trockener Erdboden keine Frucht bringt, wenn er keine Feuchtigkeit erhält, waren auch wir zuvor trockenes Holz und würden keine Früchte des Lebens tragen ohne den aus Gnade gespendeten himmlischen Regen." Gregor von Nyssa De virg. 12 spricht von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung: „Nicht menschliches Werk ist es, nicht Wirkung menschlicher Kraft, Gott ähnlich zu werden, sondern es ist Sache der großen Freigebigkeit Gottes." Ambrosius In Is. fragm.: Quia humana cura sine divina ope imbecilla est ad medendum, Deum auxiliatorem requirit. Ib.: Et orare Deum gratia spiritualis est.

Das Zeugnis der Überlieferung kam besonders in dem Kampfe gegen die pelagianische Häresie zum Ausdruck, bei der es sich am meisten gerade um den aktuellen Gnadenbeistand handelte. Augustinus hebt die Notwendigkeit der zuvorkommenden inneren Gnade immer wieder aufs entschiedenste hervor (Enchir. 30 ff.; In ep. Ioh. tract. 3, 13; C. duas epp. Pelag. IV, 8, 20 ff.; De dono

persev. 19, 50). Er beruft sich nicht nur auf die Schriftlehre, sondern an den beiden zuletzt genannten Stellen auch auf Kirchenväter wie Cyprian, Ambrosius, Gregor von Nazianz, deren Zeugnisse er anführt und erläutert, und nicht minder auf das Gebet für Ungläubige und Sünder, das in der ganzen Kirche im Gottesdienste verrichtet wird. Diese ebenso alte wie allgemeine Übung ist eine Bürgschaft für die Wahrheit des Glaubens, der darin zum Ausdrucke kommt: legem credendi lex statuit supplicandi, wie Papst Cölestin I im Jahre 431 in einem Briefe an die Bischöfe von Gallien schreibt (Denz. 139). Der Pelagianismus stellt sich also zu dem allgemeinen Glauben der Kirche in Gegensatz.

3. Der innere Grund für unser Dogma ist die totale Abhängigkeit des Menschen von Gott und die Übernatürlichkeit der Rechtfertigung. Der Mensch kann schon auf natürlichem Gebiete nicht die geringste Betätigung seiner Kräfte vornehmen, wenn nicht Gott als das primum movens sie in Bewegung setzt. Die Bekehrung des Menschen zu Gott wäre also auch dann, wenn sie ein Vorgang der natürlichen Ordnung wäre, nur dadurch möglich, daß Gott als causa prima ihn zur Umkehr bewegt. Da nun aber das gesamte Bekehrungswerk der Heilsordnung angehört, die mit ihrem Ziele und allen ihren Akten die natürlichen Fähigkeiten des Geschöpfes schlechthin übersteigt, da Gott in diesem Werke nicht als das allgemeine Gut, sondern als das „besondere Gut der Gerechten" das Ziel ist, so muß die unbedingt notwendige Hilfe Gottes eine übernatürliche sein. Die geschöpflichen Potenzen müssen über sich hinaus erhoben und zu dem höheren Wirken befähigt und angetrieben werden. Dies kann nur die übernatürliche innere Gnade leisten, die sich wie ein göttliches Prinzip mit der natürlichen Kraft verbindet. 1, 2 qu. 109 a. 5 et 6; vgl. qu. 9 a. 6 ad 3; C. gent. III, 149.

II. **Auch für den ersten Anfang des Glaubens und des Heilsverlangens ist die übernatürliche innere Gnade notwendig. Sententia fidei proxima.**

Das Konzil von Orange hat gegen die Semipelagianer festgestellt, sowohl das Gebet um die Gnade (can. 3) als auch das Verlangen nach der Sündenvergebung (can. 4) und der Glaube in seinem Beginn und selbst die Bereitwilligkeit zu glauben (can. 5: initium fidei et ipse credulitatis affectus) seien nicht naturaliter in uns, sondern per gratiae donum id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem (Denz. 176 ff.).

1. Hl. Schrift. – Zu den biblischen Beweisen unter I sei noch hinzugefügt Röm. 11, 35 f.: Aut quis prior dedit illi (sc. Deo), et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Phil. 1, 6: Coepit in vobis opus bonum. Apg. 16, 14: Cuius (sc. Lydiae) Dominus aperuit cor intendere his, quae dicebantur a Paulo. Nach Hebr. 12, 2 ist Christus auctor (ἀρχηγός) fidei et consummator. Den größten Eindruck hat auf den h. Augustinus 1 Kor. 4, 7 gemacht: Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Er schreibt De praedest. sanct. 3, 7: Quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem, putans fidem, qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis. Weist der Zusammenhang der Stelle bei Paulus auch zunächst auf Gaben der natürlichen Ordnung hin, so ist auch die augustinische Anwendung auf Vorzüge der Heilsordnung (so auch die Synode von Orange, Denz. 179) ganz berechtigt, da der Apostel mit dem allgemeinen Satze begründen will, daß sich niemand seiner natürlichen Vorzüge rühmen darf.

Die Semipelagianer hielten diesen Texten andere entgegen, aus denen sie beweisen wollten, daß Gott von uns die erste Geneigtheit zu der Bekehrung, einen Anfang der Heilssehnsucht erwarte, um sich dann seinerseits zu uns zu wenden und uns zu lieben. Z. B. Zach. 1, 3: Convertimini ad me, ait Dominus exercituum, et convertar ad vos. Prov. 8, 17: Ego diligentes me diligo. – Aber wenn an diesen Stellen auch eine freiwillige Hinwendung zu Gott verlangt wird, so ist damit nicht im geringsten gesagt, daß diese Umkehr und Liebe natürliche Akte sind und die erste Gnade nach sich ziehen. Nach der sonstigen klaren Schriftlehre sind diese Texte so zu erklären, daß der Hinwendung zu Gott schon eine gratia excitans zuvorgekommen ist. Daß die Geschöpfe ein Heilsverlangen zeigen, ist Wirkung der Liebe Gottes. Jer. 31, 3: In caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans. 1 Joh. 4, 10: In hoc est caritas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.

2. Tradition. – Die älteren Väter haben die Frage, wie der Anfang des Glaubens oder der erste Beginn des Heilsstrebens zustandekommt, noch nicht ausdrücklich gestellt. So ist es erklärlich, daß nur wenige Zeugnisse aus der älteren Zeit nachweisbar sind. Cyprian Ad Quirinum III, 4: In nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit. Ambrosius De fuga saec. 1: Non enim in potestate nostra est cor nostrum et nostrae cogitationes. In Luc. I, 10: Quem miseretur, et vocat. Et ideo qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit christianus, respondere: Visum est mihi (Luk. 1, 3). Quod cum dicit, non

negat Deo visum; a Deo enim praeparatur voluntas hominum (Prov. 8, 35 nach LXX). Gregor von Nazianz Orat. 41, 8: Gott möge euch zum Bekenntnisse des Glaubens das rechte Wort geben. „Er wird es geben, dessen bin ich gewiß; der das erste (d. h. den Glauben) gegeben hat, wird auch das zweite geben." Diese Zeugnisse führt Augustinus De dono persev. 19, 48 f. an, und er zieht aus ihnen mit Recht den Schluß, daß die genannten Väter die erste Berufung, den ersten guten Willen, den Glaubensanfang der Gnade Gottes zuschreiben (n. 50). In den Schriften De praedest. und De dono persev. hat der h. Kirchenlehrer gegen Ende seines Lebens den semipelagianischen Irrtum heftig bekämpft. Ganz im Sinne des Heiligen erklärt Cölestin I 431: Omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profitemur auctorem (Denz. 141). Im Auftrage des Papstes verfaßte in den folgenden Jahren Prosper, ein Schüler Augustins, mehrere Schriften zur Verteidigung der kirchlichen Gnadenlehre.

Einige Äußerungen älterer Lehrer, wie Origenes, Hilarius, Chrysostomus, scheinen den Semipelagianismus zu begünstigen, und dessen Anhänger unterließen nicht, mit Nachdruck darauf hinzuweisen. Jene Aussprüche erklären sich jedoch

a) im allgemeinen daraus, daß eine auf die Frage nach den ersten Anfängen der menschlichen Heilsbemühung zugespitzte häretische Richtung noch nicht vorhanden war. Was Augustinus den Pelagianern entgegenhielt, als sie sich bei der Leugnung der Erbsünde auf Chrysostomus beriefen, gilt auch hier: Vobis nondum litigantibus securius loquebatur (C. Iul. I, 6, 22);

b) zum Teil daraus, daß jene Väter gar nicht von dem ersten Anfange, sondern von dem weiteren Fortschritte des Heilswerkes sprachen;

c) zum Teil auch daraus, daß sie aus Gründen der Polemik gegen Heiden, Gnostiker und Manichäer oder aus Rücksichten der Seelsorge die Freiheit des Willens stark zu betonen hatten.

Fast immer bringen dieselben Väter an anderen Stellen den Gnadencharakter des gesamten Heilsstrebens ausreichend zur Geltung. Z. B. Hilarius De Trinit. II, 35: „Wenn der menschliche Geist nicht die Gabe des Geistes durch den Glauben erhält, so wird er zwar die natürliche Fähigkeit, Gott zu erkennen, besitzen, nicht jedoch das Licht der Erkenntnis" (also die übernatürliche Erkenntnis setzt die Gnade voraus). Chrysostomus in Eph. hom. 4, 2: „Auch das Geschenk des Glaubens ist nicht von uns, sondern von Gott . ., damit keiner sich rühme und damit er uns einsichtsvoll hinsichtlich der Gnade mache." In Hebr. hom. 28, 2: „Er hat uns den Glauben eingeflößt, er hat den Anfang des Glaubens verliehen."

3. Ratio theologica. – Der Beginn des Glaubens und die fromme Geneigtheit zu glauben sind ein wahrer Anfang der Heilstätigkeit. Jede menschliche Bemühung ist aber in Sachen der Heilsordnung ohne Kraft und Wert, wenn das natürliche Vermögen

nicht durch die zuvorkommende Gnade zu Leistungen dieser Art befähigt wird. Wenn die natürliche Tätigkeit selbständig den Anfang machte und dadurch die Bedingung für die Erteilung der ersten Gnade setzte, so wäre im letzten Grunde der Mensch der erste Urheber seines Heiles, und die Zugehörigkeit zu der Kirche Christi kein wesentlicher Vorzug mehr. Arausic. II can. 5 (Denz. 178): Qui enim fidem, qua in Deum credimus, dicunt esse naturalem, omnes eos, qui ab ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt. Vgl. Thomas 1, 2 qu. 114 a. 5 ad 1; 2, 2 qu. 6 a. 1; C. gent. III, 152.

Bartmann II³ 28 ff.; Billot th. 3; Gloßner II 178 ff.; Gonet disp. 1 a. 2; Goudin qu. 3 a. 6; Heinrich-Gutberlet VIII 88 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 20 a. 1; Mazzella disp. 2 a. 3; Van Noort² 26 ff.; Pesch V⁴ 53 ff.; Pohle II⁶ 420 ff.; Del Prado I 67 ff.; Salmant. disp. 3 dub. 5. 6; Scheeben III 802 ff.; Schiffini 226 ff.; Walter (s. § 8) 37 ff.

§ 11.

Die Notwendigkeit aktueller Gnade zu jeder Heilstätigkeit des Gerechten.

Auch der Gerechte kann ohne aktuelle Gnade keinen Heilsakt vollziehen. Sententia communior.

In der Rechtfertigung empfängt die Seele eine reiche habituelle Gnadenausstattung. Die eingegossenen Tugenden und die Gaben des Hl. Geistes, von denen die heiligmachende Gnade begleitet ist, verleihen den Seelenkräften eine dauernde übernatürliche Tüchtigkeit zu den Akten des übernatürlichen Lebens. Während vor der Rechtfertigung aktuelle Gnade zur vorübergehenden Erhebung der Kräfte in die übernatürliche Ordnung erforderlich ist, fällt diese Notwendigkeit für den Gerechten weg, seine Kräfte sind dauernd erhöht. Es fragt sich also: Ist trotzdem zu jeder Heilshandlung des Gerechten noch eine aktuelle Gnade nötig, oder kann er aus sich, ohne aktuelle Gnadenhilfe, von der habituellen Gnade heilsamen Gebrauch machen? Wirkt Gott bloß durch die Erhaltung der habituellen Gnade und seine allgemeine Mitwirkung oder durch aktuelle Gnade auf den einzelnen Heilsakt ein?

Eine klare kirchliche Entscheidung hierüber liegt nicht vor. Die oft angeführten Dekrete Arausic. II can. 24 (Denz. 197) und Trid. S. 6 cp. 16 (Denz. 809), in denen das Gleichnis von dem Weinstock und den Reben (s. S. 387 f.) verwendet wird, lassen sich zur Not auf die gratia habitualis allein beziehen, wenn auch sehr wahrscheinlich nicht bloß die habituelle Gnade, sondern auch die aktuelle gemeint ist. Bedeutsamer ist Arausic. II can. 9 (Denz. 182): Divini est muneris, cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur. — Die Theologen sind zumeist der Ansicht, daß der Besitz der habituellen Gnade zur Verrichtung von Heilshandlungen nicht ausreicht.

1. Hl. Schrift. – Ziemlich deutlich bezeugt Phil. 2, 12 f. unseren Satz: Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Deus enim est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. Paulus spricht hier von den Heilstätigkeiten der Gerechten. Daß diese von Gott in uns gewirkt werden, wird kaum anders, als durch die Wirksamkeit aktueller Gnade erklärt werden können. Ferner wünscht der Apostel 2 Thess. 2, 16 den Gerechten: (Deus) exhortetur corda vestra et confirmet in omni opere et sermone bono; und Hebr. 13, 21: Aptet vos in omni bono, ut faciatis eius voluntatem, faciens in vobis quod placeat coram se per Iesum Christum. Auch hier ist höchstwahrscheinlich aktuelle Hilfe Gottes gemeint.

2. Tradition. – Cyprian De dom. orat. 14: Voluntas Dei ut fiat in nobis, opus est Dei voluntate, id est ope eius et protectione. Gregor von Nazianz Orat. 37, 13: „Auch um gut zu wollen, bedürfen wir der Hilfe von Gott; oder vielmehr selbst das Wählen dessen, was recht ist, ist ein göttliches und von Gottes Menschenliebe gewährtes Geschenk." Chrysostomus In Gen. hom. 25, 7: „Es ist uns unmöglich, etwas Gutes zu vollbringen, wenn wir nicht den Antrieb von oben erfahren." Augustinus (De nat. et gr. 26, 29) vergleicht den Zustand des Gerechten mit der völligen Gesundheit des Auges: wie letzteres von der Helligkeit des Lichtes unterstützt werden muß, um sehen zu können, so kann auch der Gerechte „nicht recht (recte) leben, wenn er nicht mit dem ewigen Lichte der Gerechtigkeit von Gott unterstützt wird". Hieronymus (Dial. c. Pelag. I, 5) und Papst Zosimus (Ep. tractoria, Denz. 135) begründen die Notwendigkeit eifrigen Gebetes damit, daß alle, auch die „Heiligen", in allen Werken, Gedanken und Regungen der Hilfe Gottes bedürftig sind und um sie beten müssen. So leitet uns auch die Kirche an zu flehen: Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur.

3. Innere Gründe:

a) Jedes Geschöpf bedarf wegen seiner vollständigen Abhängigkeit von Gott zu jeder Betätigung der vorhandenen Kräfte eines aktuellen Einflusses von seiten Gottes, durch den die ruhende Kraft in Bewegung gesetzt wird. Dies muß auch auf dem übernatürlichen Gebiete der Fall sein, da die der Seele eingegossenen Tugenden und Gaben ebenso wesentlich und allseitig, wie die natürlichen Kräfte, von Gott abhängen (vgl. 1, 2 qu. 109 a. 9).

b) Zudem ist der Mensch im gefallenen Zustande durch eine gewisse Verdunkelung des Verstandes und große Geneigtheit zur Sünde stark im guten Handeln behindert. Diese Folgen der Sünde sind durch die Rechtfertigung nicht beseitigt, und so bedarf der Gerechte der besonderen Führung und Beschützung durch Gott. Et ideo necesse est nobis, ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest (ib.).

Der erste dieser Gründe hat streng allgemeine Geltung, weil er sich auf den allgemeinen Zustand aller geschaffenen Dinge stützt. Darum gibt es keine noch so vollkommene habituelle Gnade, die den Menschen über das Bedürfnis weiteren Beistandes Gottes erhebt. Etiam in statu gloriae, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit (ib. ad 1). Darum ist dieses Bedürfnis auch für den Urzustand zu behaupten. Daß Adam außer der habituellen Gnade zu Heilsakten keiner Gnadenhilfe bedurft habe, wird von einigen Theologen unter Berufung auf Augustinus versichert. Wenn der h. Lehrer die Gnade Adams als ein adiutorium sine quo non bestimme, eine Hilfe, ohne die er seiner Aufgabe nicht entsprechen, mit der er sie aber erfüllen konnte, so verstehe er darunter lediglich die habituelle Ausstattung. Es ist jedoch wohl zu beachten, daß Augustinus unter dem adiutorium sine quo non überall, wo er von ihm spricht, ausschließlich die Gnade zum Beharren in der Vollkommenheit versteht. Während der Mensch im gefallenen Zustande so stark zum Bösen neigt und von außen so vielfach zum Bösen gereizt wird, daß die Freiheit für ihn nicht genügt, um den Gnadenstand zu bewahren, sondern ein wirksamer Beistand der Gnade (ein adiutorium quo) ihm dazu helfen muß, war die paradiesische Ausstattung Adams so vollkommen, daß zu dem Beharren in der Gnade als solchem, zu der Überwindung der Versuchungen der freie Wille ausreichte und das Gebet um weiteren Beistand Gottes unnötig war (De corrept. 12, 37 f.; De dono persev. 7, 13; Opus imp. c. Iul. VI, 15 usw.). Aber die Notwendigkeit aktueller Gnade zu weiterer Tugendübung will Augustinus, wie aus De corrept. 11, 31; 12, 34 usw. hervorgeht, auch für Adam nicht in Abrede stellen. „Zu einer Erhöhung und Bereicherung des sittlichen Lebens, mit anderen Worten, zum Wachstum der caritas wäre auch damals stets ein neuer Beistand Gottes erforderlich gewesen" (Mausbach II 59).

Bartmann II[3] 32 ff.; Billuart diss. 3 a. 9; Gloßner II 180 ff.; Heinrich-Gutberlet VIII 61 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 21 a. 1; Mazzella disp. 2 a. 2; Van Noort[2] 31 ff.; Pesch V[4] 65 ff.; Pohle II[6] 426 ff.; Del Prado I 114 ff.; Salmant. disp. 3 dub. 10; Scheeben III 825 ff.

§ 12.

Die Notwendigkeit der Gnade zur Vermeidung der Sünden.

I. **Im Zustande der schweren Sünde kann sich der Mensch ohne übernatürliche Gnade nicht längere Zeit von aller Todsünde frei halten.** Sententia communis. Thomas 1, 2 qu. 109 a. 8; C. gent. III, 160 gibt folgende Gründe an:

1. Durch die schwere Sünde ist die völlige Unterwerfung des menschlichen Verstandes und Willens unter Gott aufgehoben, und diese Unordnung greift naturgemäß auf die Handlungen des Sünders über. Gott, der als das letzte Endziel und die Regel alles unseres Tuns der Gegenstand unserer höchsten Liebe sein muß, ist im Affekte des Sünders minder geliebt als das geschaffene Gut und hört somit auf, für ihn die allgemeine Norm des Handelns zu sein.

2. Durch den sündhaften Habitus ist der Wille des Sünders zum Bösen geneigt, so daß es ihm näher liegt und mehr zusagt zu sündigen als die Sünde zu vermeiden. So lange er also nicht durch die heiligmachende Gnade wiederhergestellt ist, kann er der bösen Neigung zwar im einzelnen Falle, aber nicht auf die Dauer widerstehen. Gregor I Moral. XXV, 9, 22: Peccatum namque, quod poenitentia non diluit, ipso suo pondere mox ad aliud trahit.

3. Besonders bei plötzlichen Entschließungen pflegt der Mensch gemäß dem Ziele, das seinen Gedanken vorschwebt, und gemäß dem vorhandenen guten oder bösen Habitus zu handeln. Es ist dem Sünder moralisch unmöglich, bei allen auftauchenden Versuchungen so wachsam zu sein und die Handlungsweise so ruhig zu überlegen, daß er sich stets gegen die vorhandene böse Neigung entscheidet.

II. **Im Zustande der heiligmachenden Gnade bedarf der Mensch, um alle schweren Sünden zu vermeiden, keiner weiteren habituellen Gnade.** Sententia communis.

Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et vitare omne peccatum mortale (3 qu. 70 a. 4). Der geringste Grad der heiligmachenden Gnade genügt zur Vermeidung aller schweren Sünden, weil mit dieser Gnade die habituelle Neigung, der Sünde entgegenzutreten, verbunden ist und weil sie einen heilenden Einfluß vor allem auf die geistigen Kräfte ausübt. Eben diese Kräfte sind ja der Sitz der schweren Sünde des Menschen: Peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione (1, 2 qu. 74 a. 4). Wenn also die heiligmachende Gnade diese Kräfte heilt, kann der Mensch jede Todsünde vermeiden. Ferner, wenn die heiligmachende Gnade durch einen anderen eingegossenen Habitus ergänzt werden müßte, damit die schweren Sünden vermieden werden können, so würde man auch für diesen Habitus aus demselben Grunde eine habituelle Ergänzung verlangen müssen, und so in infinitum.

Wenn der englische Lehrer die „geringste Gnade" oder die „geringste Caritas" zur Vermeidung aller Todsünden für genügend erklärt, so will er nur ihre Ergänzung durch einen anderen übernatürlichen Habitus, nicht die

Verleihung aktueller Gnade für überflüssig erklären. Von der letzteren schweigt er, weil der Zusammenhang nicht verlangt, von ihr zu sprechen. Anderswo weist er ausdrücklich auf die Notwendigkeit besonderer Führung und Beschützung hin (1, 2 qu. 109 a. 9).

III. Der Gerechte bedarf des aktuellen Gnadenbeistandes Gottes, um sich längere Zeit von allen schweren Sünden frei zu halten. Sententia certa.

Das Konzil von Trient begünstigt diesen Lehrsatz, wenn es erklärt, daß die Kinder Gottes die Gebote „mit göttlicher Hilfe" zu beobachten imstande sind (S. 6 cp. 11, Denz. 804), daß sie in dem Kampfe gegen Fleisch, Welt und Teufel nur mit Gottes Gnade obsiegen können (cp. 13, Denz. 806), daß der Gerechte, um in der Gerechtigkeit beharren zu können, einer „besonderen Hilfe Gottes" bedarf (can. 22, Denz. 832). Die beiden letzteren Erklärungen beziehen sich zwar zunächst auf die Gnade, bis ans Ende zu beharren. Allein die Begründung ihrer Notwendigkeit mit der Schwere des Kampfes trifft für jeden längeren Zeitraum zu.

1. Hl. Schrift. – Auf diese Notwendigkeit aktuellen Beistandes Gottes weist die Forderung des Herrn hin, daß wir im Vaterunser täglich seinen Beistand in den Versuchungen erbitten sollen (Matth. 6, 13). Wir sollen beten und nicht nachlassen (Luk. 18, 1). beten zu jeder Zeit (Luk. 21, 36), wachen und beten (Matth. 26, 41). Die Schwere der Versuchungen wird oft geschildert (Weish. 8, 21; Röm. 7, 13 ff.; Eph. 6, 10 ff.; 1 Petr. 5, 8 ff.). Unsere Hoffnung, sie zu überwinden, beruht nach diesen Texten auf Gottes Hilfe. Darum betet Paulus für die Christen in Philippi voll Vertrauen, „daß er, der in euch das gute Werk begonnen hat, es vollenden wird bis auf den Tag Christi Jesu" (Phil. 1, 3 ff.).

2. Tradition. – Die Väter beschreiben ganz im Geiste der Hl. Schrift die schweren Gefahren des Heils, zu deren Besiegung auch der Gerechte den göttlichen Beistand nötig habe, und fordern deshalb die Gläubigen aufs dringendste zum Gebete auf. Gregor von Nyssa In Ps. II, 14 (zu Ps. 55, 2 f.): Wie jemand, der von einem Räuber oder Mörder angefallen wird, seine Freunde zu Hilfe ruft und sich selbst die Abwehr der Gefahr nicht zutraut, so haben wir auch in dem Kampfe mit unseren Leidenschaften die Hilfe von oben anzurufen. Innozenz I (Denz. 132): „Wie wir mit Gottes Hilfe siegen, so unterliegen wir notwendig, wenn er nicht von neuem hilft." Cölestin I zieht aus diesen Worten seines Vorgängers die Folgerung: „Täglich ist der Beistand Gottes für jeden Wiedergeborenen nötig, um die Nachstellungen des Teufels und die Begierden des Fleisches besiegen zu können" (Denz. 132). Augustinus De civ. Dei XXII, 23; De nat. et gr. 53, 62 u. ö. erwartet den Sieg in den unzähligen Gefahren des Heils nur von der Gnade Gottes. Inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet (De corrept. 12, 38).

3. Die ratio theologica weist darauf hin, wie selten jemand der Erfahrung gemäß die Taufunschuld bewahrt, wie heftig die innere Neigung zum Bösen, wie groß die Zahl der bösen Gelegenheiten, wie schwankend die Kampfbereitschaft gegen die Feinde des Heiles ist. Längere Zeit hindurch ohne den Beistand der Gnade Sieger zu bleiben, wird deshalb auch von der Vernunft als moralisch unmöglich erkannt. Wie Thomas 1, 2 qu. 109 a. 9 ausführt, dehnt die habituelle Gnade ihre heilende Kraft nicht auf das niedere Begehren aus, sie hebt die Macht der bösen Lust und die Schwäche des Verstandes nicht auf. Die schweren Versuchungen behindern die Vernunft an der Betrachtung des entgegenstehenden Guten und an der entsprechenden Einwirkung auf den Willen. Daher ist trotz der habituellen Gnade aktuelle Hilfe nötig, um den Versuchungen zur schweren Sünde längere Zeit siegreich widerstehen zu können: Necesse est nobis, ut a Deo dirigamur et protegamur. Für uns folgt daraus die Notwendigkeit des Gebetes: Fidelibus necessaria est oratio post baptismum (3 qu. 39 a. 5).

An sich könnte der Sieg über die Versuchungen, wenn es sich um die Erfüllung des Naturgesetzes handelt, durch einen Beistand gewährt werden, der seinem Sein nach natürlich wäre. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß Gott auch zu diesem Zwecke substantiell übernatürliche Gnaden gibt, die unmittelbar zu dem übernatürlichen Endziele im Verhältnisse stehen. Denn Gott spendet die Gnade in der Absicht, uns zum vollen Siege zu führen, so daß wir während des Kampfes an Gnade und Liebe zunehmen. Caritas, quae est parva in principio tentationis, potest tentationibus resistere, quia in fine tentationis fit magna, cum Deus pugnanti auxilium semper administret (Thomas In Sent. 3 d. 31 qu. 1 a. 3).

IV. Der Gerechte ist ohne ein besonderes göttliches Privileg außerstande, das ganze Leben hindurch alle läßlichen Sünden zu meiden. De fide. Trid. S. 6 can. 23 (Denz. 833): S. q. hominem semel iustificatum dixerit . . . posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet ecclesia, a. s.

Zur Erläuterung des Kanons:

1. peccata venialia sind wirkliche Sünden, die aber den Verlust der Kindschaft Gottes nicht nach sich ziehen, weil die Sache nicht groß oder die Zustimmung nicht vollständig ist;

2. omnia ist kollektiv, nicht distributiv zu verstehen. Jede einzelne läßliche Sünde zu vermeiden, ist ohne Privileg möglich, nicht aber die Ver-

meidung aller läßlichen Sünden insgesamt. Da es läßliche Sünden gibt, die mit Überlegung, und solche, die unüberlegt geschehen, und das Konzil die ersteren nicht ausdrücklich einschließt, so halten manche es für zulässig, den Kanon so zu verstehen, daß das göttliche Privileg nur für die Vermeidung der Gesamtheit der unüberlegten läßlichen Sünden nötig sei, während die mit Überlegung geschehenden nicht nur einzeln, sondern insgesamt mit Hilfe gewöhnlicher Gnaden vermieden werden könnten;

3. in tota vita ist, da die Lebensdauer der Menschen so verschieden ist, mit einem längeren Zeitraume gleichbedeutend;

4. posse vitare: Das Dogma lehrt eine moralische Unmöglichkeit, alle läßlichen Sünden zu meiden; sie kommt aber der physischen Unmöglichkeit nahe;

5. privilegium ist eine nur für bestimmte Personen geltende Rechtsnorm, ein Ausnahmerecht; der Zusatz speciale zeigt an, daß es höchst selten gewährt wird. Das hier gemeinte Privileg ist nicht eine einzelne aktuelle Gnade, sondern umschließt eine große Kette von solchen;

6. quemadmodum etc.: Das spezielle Privileg ist nach dem Glauben der Kirche der seligen Jungfrau Maria verliehen worden. Die große Mehrzahl der Theologen ist der Ansicht, daß nur Maria diesen Vorzug erhalten hat, da das Konzil cp. 11 (Denz. 804) erklärt, daß in diesem sterblichen Leben auch die Heiligsten (quantumvis sancti et iusti) mitunter in läßliche Sünden fallen.

1. Hl. Schrift. – Jak. 3, 2: In multis enim offendimus omnes. Da Jakobus sich selbst einschließt, wird der Sinn gewiß nicht sein: Wir alle begehen viele Todsünden. Es ist an läßliche Sünden zu denken. Matth. 6, 12: Et dimitte nobis debita nostra. Die Pelagianer, die der Meinung waren, daß der Mensch aus natürlicher Kraft sein ganzes Leben hindurch ohne jede Sünde bleiben könne und daß tatsächlich viele diese Heiligkeit besessen haben, legten diese Bitte des Vaterunsers so aus, als ob die Heiligen nur aus Demut, nicht in Wahrheit um Vergebung flehten, oder als ob sie das Gebet nicht für sich, sondern für die Sünder in der Gemeinde verrichteten. Diese willkürliche Deutung wurde von dem Konzil zu Karthago 418 (Denz. 107) verworfen, und es erklärte: Die Stellen drücken die Sündhaftigkeit aller Menschen der Wahrheit gemäß aus. Auch das Tridentinum S. 6 cp. 11 (Denz. 804) erklärt zu Matth. 6, 12: Iustorum illa vox est et humilis et verax. Die Synode von Karthago (Denz. 106) beruft sich auch auf 1 Joh. 1, 8 (Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est) und erklärt hierzu ebenso wie zu Matth. 6, 12, der Apostel spreche nicht bloß demütig, sondern der Wahrheit gemäß. Johannes schließt sich selbst mit ein, und so bringt er nicht etwa bloß zum Ausdruck, daß alle in die Sünde verstrickt des Erlösers bedürfen, sondern daß auch die Gerechten nicht ohne (läßliche) Sünde bleiben.

2. Tradition. – Die Väter haben die biblische Lehre ohne alle Abschwächung festgehalten. Z. B. Cyprian De op. et eleem. 3: „Niemand kann ohne Sünde sein und jeder, der von sich sagt, er sei ohne Schuld, ist entweder stolz oder dumm." Hieronymus C. Pelag. I, 24: „Der Mensch kann nicht ohne Sünde sein in deinem Sinne; aber er kann es, wenn Gott den Menschen vor Schuld bewahren und in Unbeflecktheit behüten will." In einer Homilie (Anecd. Mareds. II, 169) nennt er es „ein großes Wunder, ohne Sünden durch diese Welt hindurchzugehen". Besonders Augustinus bezeugt unser Dogma an vielen Stellen. Unter dem, was die katholische Kirche den Pelagianern gegenüber vorzüglich betont, führt er an zweiter Stelle die Lehre an: in quantacunque iustitia sine qualibuscunque peccatis in hoc corruptibili corpore neminem vivere (De dono persev. 2, 4; vgl. De nat. et gr. 35, 41; 36, 42; C. duas epp. Pelag. I, 14). In seinen jüngeren Schriften nimmt Augustinus die Gottesmutter ausdrücklich von der allgemeinen Regel aus. Vgl. oben S. 326. 333.

3. Der innere Grund für die moralische Unmöglichkeit, längere Zeit ganz ohne Sünde zu sein, liegt in der dreifachen bösen Lust, die in diesem Leben nie ganz aufgehoben wird, in der Unfähigkeit unseres Geistes, immerfort auf die ungeordneten Regungen des Begehrens acht zu haben, um ihnen entgegenzutreten, und in der natürlichen Schwäche und Unbeständigkeit des Willens, der dem unablässigen Ansturm der Versuchungen nicht standhalten kann. Zwar kann der Gerechte jede einzelne läßliche Sünde ohne einen besonderen Gnadenbeistand vermeiden, aber die Überwindung aller von innen und außen immer aufs neue auf die Seele eindringenden Versuchungen ist so schwierig, daß sie selbst dem Gerechten moralisch unmöglich ist (1, 2 qu. 74 a. 3 ad 2; qu. 109 a. 8; De malo qu. 7 a. 6 ad 8).

Daß Gott das Privileg der vollständigen Sündenlosigkeit so äußerst selten, höchst wahrscheinlich nur ein einziges Mal gewährt hat, hängt von seinem freien Ratschlusse ab. Dieser wird uns dadurch erklärlich, daß die läßliche Sünde den Gnadenstand weder aufhebt noch mindert und die Verfehlungen uns demütig zu erhalten geeignet sind. Vgl. Augustinus C. Iulian. IV, 3, 28.

Billot th. 4. 5; Billuart diss. 3 a. 6; Gonet disp. 1 a. 5—7; Heinrich-Gutberlet VIII 75 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 20 a. 3, 21 a. 1; Mazzella disp. 2 a. 5; Van Noort² 39 ff.; Pesch V⁴ 93 ff.; Pohle II⁶ 428 ff.; Del Prado I 103 ff.; Scheeben III 845 ff.; Schiffini 138 ff. 181 ff.

§ 13.

Die Notwendigkeit der Gnade der Beharrlichkeit.

Man unterscheidet

1. die perseverantia finalis d. i. das Beharren im Gnadenstande bis in den Tod, und die perseverantia temporalis d. i. ein Beharren, dem eine Todsünde folgt. Von letzterem, dem längeren Freibleiben des Gerechten von der Todsünde, ist im § 12 gesprochen worden;

2. die perseverantia actualis (vel formalis) d. i. der wirkliche dauernde Besitz der heiligmachenden Gnade, von dem der Herr sagt: Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit (Matth. 10, 22), und die perseverantia habitualis d. i. der habituelle Vorsatz und die bleibende Geneigtheit, in der Gnade zu beharren. Nur um die perseverantia actualis handelt es sich hier, nur sie erfordert die besondere Gabe der Beharrlichkeit (1, 2 qu. 109 a. 10);

3. die perseverantia activa d. i. beharrliche Tugendübung und Kampf gegen die Versuchungen zur Todsünde, und die perseverantia passiva, die darin besteht, daß der Tod den Menschen trifft, wenn er im Stande der Gnade ist. Wenn getaufte unmündige Kinder oder Erwachsene, die etwa in bewußtlosem Zustande die Rechtfertigung erlangt haben, sterben, ist ihr Beharren rein passiv. Bei den übrigen Erwachsenen ist es zugleich aktiv. Bei dem passiven Beharren ist das donum perseverantiae die gnädige Fügung Gottes, daß der Tod eintritt, solange der Mensch die heiligmachende Gnade besitzt. Kommt das aktive Beharren hinzu, so besteht dieses donum zugleich in einer ganzen Kette von inneren und äußeren Gnaden.

Da die Notwendigkeit der Gnade zur Tugendübung und zur Vermeidung der Sünde schon erörtert worden ist, so steht jetzt hauptsächlich in Frage, ob zu dem Beharren bis ans Ende auch dann eine besondere Gnade erforderlich ist, wenn es sich um das rein passive Beharren handelt.

I. **Um bis in den Tod im Gnadenstande zu beharren, ist eine besondere große Gnade Gottes notwendig.** De fide bezüglich der Erwachsenen, die längere Zeit beharren und dann in der Gnade sterben, sententia fere communis bezüglich der rein passiven Beharrlichkeit.

Die Notwendigkeit dieser Gabe wurde nicht nur von den Pelagianern geleugnet, sondern auch von einem Teile der Semipelagianer, die der menschlichen Willenskraft die Fähigkeit zuschrieben, die einmal erlangte Heiligkeit und Gerechtigkeit für immer festzuhalten. Den letzteren trat das zweite Konzil von Orange entgegen. Es erklärte, daß „auch die Wiedergeborenen und Heiligen stets den Beistand Gottes anflehen müssen, um zum guten Ende gelangen oder in dem guten Werke ausharren zu können" (Denz. 183). Also nicht bloß die aktive Beharrlichkeit („in dem guten Werke auszuharren"), sondern auch die passive („zum guten Ende zu gelangen") erfordert eine besondere Hilfe Gottes. Das Tridentinum nennt diese

Gnade magnum illud usque in finem perseverantiae donum (S. 6 can. 16. Denz. 826), und es lehrt von ihr: Aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere (cp. 13, Denz. 806). Ferner: S. q. d., iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s. (can. 22, Denz. 832).

1. Hl. Schrift. – Weish. 4, 10 ff. stellt die Verleihung der perseverantia passiva als einen besonderen Erweis göttlicher Güte dar. V. 11: Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius. V. 14: Placita enim erat Deo anima illius; propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum. Bezüglich des aktiven Beharrens vgl. die Nachweise S. 398.

2. Tradition. – Unter den älteren Vätern betont namentlich Cyprian De dominica oratione die Notwendigkeit des Gebetes um die Beharrlichkeit. Die Bitte: „Geheiligt werde dein Name" ist ihm ein Gebet um die Bewahrung der Taufgnade: Hanc continuis orationibus precem facimus, hoc diebus ac noctibus postulamus, ut sanctificatio et vivificatio, quae de Dei gratia sumitur, ipsius protectione servetur (n. 12). Ähnlich deutet er andere Bitten des Vaterunsers. Augustinus De corrept. 12, 38: Gott wirkt in in seinen Heiligen nicht nur, daß sie beharren können, sondern daß sie es auch wollen. „Da sie nicht beharren werden, es sei denn, daß sie es können und wollen, so wird ihnen durch die Freigebigkeit der göttlichen Gnade sowohl das Können als auch das Wollen geschenkt. So sehr wird nämlich ihr Wille durch den Hl. Geist entzündet, daß sie können, weil sie so wollen, und daß sie deshalb so wollen, weil Gott es wirkt, daß sie wollen." Besonders eingehend legt er unser Dogma in einem eigenen gegen die Massilienser gerichteten Buche De dono perseverantiae dar. Außer Schrift und Überlieferung dient ihm besonders die Gebetspraxis der Kirche als Beweis. In dem Vaterunser, quando oratur a sanctis, nihil pene aliud quam perseverantia poscitur (2, 3). Nach eingehenden Erörterungen darüber schließt er (23, 63): „Wenn nun die Kirche in dieser Weise betet, aber der Meinung ist, sie selber gebe sich die Beharrlichkeit, so hat sie keine wahren und ernstgemeinten Gebete; das zu sagen sei fern von uns." Spricht Augustinus auch zumeist von der aktiven und passiven Beharrlichkeit zusammengenommen, so stellt er doch auch die passive Beharrlichkeit für sich allein als eine große Gabe der Güte Gottes hin. Gott „setzt diesem Leben ein Ende,

wann er will, und tut er es vor dem drohenden Falle, so macht er den Menschen beharren bis zum Ende. Aber wunderbarer und den Gläubigen einleuchtender ist die Freigebigkeit der Güte Gottes, daß auch den Kindlein diese Gnade gegeben wird" (17, 41).

3. Innere Gründe.

a) Der geschaffene Wille kann die Beharrlichkeit bis ans Ende nicht verursachen, „weil er an sich wandelbar ist. Auch durch die habituelle Gnade des gegenwärtigen Lebens wird ihm dies nicht genommen, und so steht es nicht in der Macht des freien, auch nicht in der des wiederhergestellten Willens, unbeweglich im Guten festzustehen, wenngleich er das Vermögen hat, dies zu wählen; denn oft ist die Wahl in unserer Gewalt, nicht aber die Ausführung". Da diese Unfähigkeit bis zu unserem Lebensende fortdauert, ist eine besondere göttliche Hilfe zur endlichen Beharrlichkeit erforderlich (2, 2 qu. 137 a. 4; C. gent. III, 155).

b) Aber auch dann, wenn zwischen der Rechtfertigung und dem Tode keine Möglichkeit der Tugendübung mehr geboten wird, ist die perseverantia finalis eine große Gnadengabe Gottes. Daß das getaufte Kind stirbt, daß der Erwachsene alsbald nach seiner Rechtfertigung aus dem Leben scheidet, ist ein Erweis der besonderen gnädigen Vorsehung, die den Tod eben dann eintreten läßt, da der Mensch sich im Stande der Gnade befindet. Die Gnade mit dem Tode zu verbinden steht allein in der Gewalt Gottes, der sowohl die Gnade gibt und erhält als auch das Lebensende so beschleunigen oder verzögern kann, wie es zu seiner Verbindung mit der Gnade dienlich ist.

Worin besteht diese besondere Hilfe Gottes, die das Tridentinum l. c. „das große Geschenk der Beharrlichkeit bis ans Ende" nennt?

1. Die Gabe der Beharrlichkeit ist formaliter die Verbindung des Gnadenstandes mit dem Tode. Nicht ein besonders hohes Maß der Gnaden macht das donum perseverantiae aus, sondern die göttliche Anordnung, wonach der Mensch aus dem Leben scheidet, wenn er im Stande der Gnade ist. Bald beschleunigt Gott den Tod, um den Verlust der Gnade zu verhüten, bald verzögert er ihn, um Zeit zur Buße zu geben.

2. Sie ist eine wirksame Gnade, die dem Gerechten unfehlbar sicher das wirkliche Beharren bis ans Ende gibt. Augustinus De dono pers. 6, 10: De illa enim perseverantia loquimur, qua perseveratur usque in finem. Quae si data est, perseveratum est usque in finem; si autem non est perseveratum usque in finem, non est data.

3. Die Gabe der Beharrlichkeit ist nicht mit der Gabe der Befestigung (confirmatio) im Guten gleichzusetzen. Denn jene wird allen Prädestinierten zuteil, diese nur der seligsten Jungfrau Maria für ihre ganze Lebensdauer, den Aposteln seit der Herabkunft des Hl. Geistes und sehr wenigen anderen Heiligen. Jene läßt die Möglichkeit der Sünde

bestehen, diese hebt die Fähigkeit zu sündigen entweder überhaupt oder doch wenigstens bezüglich der schweren Sünden auf.

II. Niemand kann ohne eine besondere Offenbarung die absolute und untrügliche Gewißheit haben, daß er die Gabe der Beharrlichkeit besitzen werde. De fide. Trid. S. 6 can. 16 (Denz. 826): Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s. Vgl. cp. 12 f. (Denz. 805 f.).

1. Die Schriftgemäßheit dieses Dogmas ergibt sich schon aus der Mahnung, mit Furcht und Zittern das Heil zu wirken (Phil. 2, 12) oder zuzusehen, daß man nicht falle (1 Kor. 10, 12), und aus der häufigen Aufforderung, um das Ausharren im Guten zu beten (S. 398). Mit Nachdruck heißt es Pred. 9, 1 f.: Nescit homo, utrum amore an odio dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta.

2. Auch die Väter treten einhellig für unser Dogma ein. Es genüge Augustinus zu hören. De corrept. 13, 40: Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat? De dono persev. 13, 33.

3. Innere Gründe.

a) Der Gnadenstand, den wir heute besitzen, hat keine notwendige Fortsetzung in unserem weiteren Leben; wir können den Zusammenhang mit freiem Willen jederzeit unterbrechen. Gott kann uns zwar unfehlbar sicher in der Gnade erhalten und es so fügen, daß wir in der Gnade sterben. Aber er will uns aus weisen Gründen hierüber im ungewissen lassen, damit wir in heilsamer Furcht und Sorge unser Heil wirken.

b) Wer die Gabe der Beharrlichkeit haben wird, ist zur Glorie prädestiniert. Die Prädestination zur Glorie hängt aber allein von dem gnädigen Willen Gottes ab. Weil uns aber das, was allein vom Willen Gottes abhängt, nur aus der Offenbarung untrüglich sicher bekannt werden kann, eine allgemeine Offenbarung jedoch über die Prädestination der einzelnen Menschen nicht vorliegt, so kann der einzelne nur aus einer etwaigen speziellen Offenbarung (wie der Schächer am Kreuze) diese unfehlbare Sicherheit schöpfen.

Hiermit hängt zusammen, daß der Mensch, auch der Gerechte, die Gabe der Beharrlichkeit nicht im eigentlichen Sinne verdienen kann; denn ein Verdienst dieser Art setzt voraus, daß Gott die Gabe als Lohn zu geben versprochen hat. Ein solches Versprechen hat Gott hinsichtlich der Beharrlichkeit nicht gegeben. Darum soll man sich betend an die Barm-

herzigkeit Gottes wenden und auf die Kraft des Gebetes vertrauen. Augustinus zählt die endliche Beharrlichkeit zu den Gaben, die Gott uns nur auf unser Gebet hin verleiht (De dono persev. 16, 39), und erklärt ib. 6, 10: Hoc donum Dei suppliciter emereri potest. Dem frommen anhaltenden Gebete hat der Herr die Erhörung verheißen (Luk. 11, 5 ff.). Thomas 2, 2 qu. 83 a. 15 ad 2 gibt dazu die nähere Bestimmung: Ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit: ut scilicet pro se petat necessaria ad salutem pie et perseveranter. Demgemäß ist es eine probable Ansicht vieler Theologen, daß man die Gabe der Beharrlichkeit mit unfehlbarem Erfolge von Gottes Barmherzigkeit erbitten kann.

Bartmann II[3] 36 ff.; Billot th. 6; Billuart diss. 3 a. 10; Gonet disp. 1 a. 8; Goudin qu. 3 a. 9; Heinrich-Gutberlet VIII 105 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 21 a. 2; Mazzella disp. 2 a. 4; Van Noort[2] 33 ff.; Pesch V[4] 110 ff.; Pohle II[6] 433 ff.; Del Prado I 120 ff.; Salmant. disp. 3 dub. 11; Scheeben III 859 ff.; Schiffini 195 ff.

---

3. Abschnitt.

Die Wirksamkeit der Gnade und ihr Verhältnis zum freien Willen.

§ 14.

Die Existenz wirksamer und zureichender Gnaden.

Über den Begriff der gratia efficax und sufficiens sowie der gratia proxime und remote sufficiens s. S. 362 f.

I. Es gibt eine gratia efficax d. h. eine Gnade, die unfehlbar sicher die von Gott beabsichtigte Heilswirkung zur Folge hat. De fide. Die lehramtliche Definition ist in den S. 412 f. angeführten Entscheidungen eingeschlossen.

1. Die Hl. Schrift bezeugt wiederholt ein unfehlbar sicheres Wirken der Gnade. Joh. 10, 28: Ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. Joh. 15, 16: Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, et posui vos, ut eatis et fructum afferatis, et fructus vester maneat. 1 Kor. 15, 10: Gratia autem Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum. Selbst widerstrebende Willen und verhärtete Herzen wandelt Gottes Gnade wirksam um. Ezech. 11, 19 f.: Auferam cor lapideum de carne eorum, et dabo eis cor carneum, ut in praeceptis meis ambulent et iudicia mea custodiant faciantque ea. Vgl. 36, 26 f.; Ps. 36, 23; 118, 32; Esth. 14, 13; 15, 11; Apg. 9, 1 ff.; 16, 14.

2. Tradition. — Tertullian De anima 21 schreibt: Die Gnade bewirkt, daß der schlechte Baum gute Früchte bringt, daß aus Steinen Kinder Abrahams werden, daß die Natternbrut das Gift der Bosheit ausspeit und Früchte der Buße bringt; „diese Kraft hat die göttliche Gnade, die mächtiger ist als die Natur, und der die Kraft des freien Willens in uns unterworfen ist". Diese Lehre ist allen Vätern gemeinsam. Alle erkennen das Dasein wirksamer Gnaden an, namentlich häufig und entschieden der h. Augustinus. Das adiutorium quo, das er lehrt (De corrept. 12, 34 u. ö.), ist nichts anderes als eine wirksame Gnade, die den Gerechten das Beharren gibt, non solum, ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint. Auch die gratia congrua, von der er spricht (Ad Simpl. I qu. 2), ist die wirksame Gnade. Sie hat sogar bei den schlimmsten Sündern unfehlbar sicheren Erfolg: Si vellet etiam Deus ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur (n. 13). Eine Reihe von Augustinustexten über die wirksame Gnade wird § 15 zur Sprache kommen. — Viele kirchliche Gebete bringen das Dogma zum Ausdruck, besonders kräftig die Sekret des Sabb. post Dom. IV Quadr. und Dom. IV p. Pent.: Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates.

3. Innere Gründe.

a) Es ist Dogma, daß Gott einen Teil der Menschen zur ewigen Seligkeit vorherbestimmt hat; da dieses Ziel aber nur mit Hilfe der Gnade erreicht werden kann, so muß die Gnade in den Auserwählten unfehlbar wirksam sein.

b) Es ist bei der Allmacht und Weisheit Gottes undenkbar, daß die Gnaden, die er austeilt, um den Menschen gute Werke und Verdienste für den Himmel zu ermöglichen, allesamt bei allen Menschen ihr Ziel verfehlen. Es muß daher wirksame Gnaden geben.

c) Die Würde des Erlösers fordert die Existenz wirksamer Gnaden; denn sein Werk darf nicht bei allen fruchtlos bleiben.

II. Es gibt eine gratia sufficiens d. h. eine Gnade, die zu einer Heilswirkung das Können verleiht und ohne die die Heilswirkung nicht zustande kommen kann. De fide.

Nach der Synode von Orange ist es ein Bestandteil des katholischen Glaubens, daß „alle Getauften unter dem Beistande und der Mitwirkung Christi, wenn sie sich treu bemühen wollen, das zum Heile Erforderliche erfüllen können und müssen" (can. 25, Denz. 200). Daß die Gnade wahres Können verleiht, lehrt auch das Triden-

tinum S. 6 cp. 11 (Denz. 804) mit augustinischen Worten: Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat, ut possis.

Da Gott das Heil aller will und Christus für alle gestorben ist, so gibt Gott allen Menschen ausreichende Gnade zum Heile, ohne die sie nicht selig werden können, mit deren Hilfe es ihnen aber möglich ist, die Seligkeit zu erreichen. Da es ferner wirksame Gnaden gibt, so kann die Existenz wahrhaft zureichender Gnaden keinem Zweifel begegnen; denn die aktuelle wirksame Gnade verleiht in jedem Falle die wahre Befähigung zu einem Heilsakte.

Wir können daher den weiteren Nachweis darauf beschränken, daß es eine wahrhaft zureichende Gnade gibt, die von der wirksamen Gnade getrennt ist, die das Können verleiht, aber infolge der Schuld des geschaffenen Willens nicht das Vollbringen, eine gratia vere et pure sufficiens, oder sufficiens et inefficax. Sie kann remote oder proxime sufficiens sein.

Zu den zureichenden Gnaden gehören 1. äußere Beistände, wie die Verkündigung des Evangeliums, gute Beispiele und gute Ratschläge, Wunder, heilsame Verdemütigungen, Wohltaten, die providentielle Ordnung unserer Lebensumstände; 2. unter den inneren Gnaden: die habituelle Gnade, die übernatürlichen eingegossenen Tugenden, wie Glaube, Hoffnung und Liebe, die uns die bleibende nächste Befähigung zu übernatürlichem Handeln geben; 3. die aufweckenden, rufenden, anklopfenden aktuellen Gnaden, die in uns unüberlegte Willensbewegungen, gute Regungen, frommes Sehnen hervorrufen und uns so zu der heilsamen Entschließung geneigt machen (R. Garrigou-Lagrange, Dieu³. Paris 1920, 691).

III. Es gibt eine gratia vere et pure sufficiens d. h. eine Gnade, die für eine Heilswirkung wahrhaft zureicht, obwohl durch die Schuld des geschaffenen Willens diese Wirkung unterbleibt. De fide.

Dieser Satz findet vor allem Widerspruch bei den Prädestinatianern, die nur wirksame Gnaden lehren und behaupten, daß sie den Prädestinierten zuteil werden, während die Nichtprädestinierten ohne Gnade bleiben. Auch die Jansenisten bestreiten unseren Lehrsatz. Da nämlich nach ihrer Meinung die himmlische Lust nur dann in Wahrheit den Namen Gnade verdient, wenn sie die irdische Lust in der Seele besiegt (delectatio coelestis victrix oder caritas dominans), so ist die wahre innere Gnade folgerichtig stets wirksam, also niemals unwirksam und bloß zureichend. Sie nennen zwar die himmlische Lust, wenn sie der irdischen unterliegt, wohl auch gratia sufficiens, weil sie immerhin gute, wenn auch unvollkommene Begierden errege. Aber diese angebliche gratia sufficiens der Jansenisten ist in Wirklichkeit insufficiens, da sie unter den obwaltenden Umständen der stärkeren irdischen Lust unterliegen muß.

Es war eine arge Verdrehung der katholischen Wahrheit, wenn sie behaupteten, daß diese tatsächlich unzureichende „Gnade" katholischerseits als gratia sufficiens betrachtet werde.

Die Kirche hält entschieden daran fest, daß es zureichende Gnaden gibt, die von der wirksamen Gnade getrennt bleiben. Trid. S. 6 can. 4 (Denz. 814): S. q. d., liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari Deo . . ., neque posse dissentire, si velit, a. s. Also dieselbe Gnade, die das volle Können gibt, mit der wir mitwirken können und sollen, kann infolge unseres Widerstrebens von der gratia efficax getrennt bleiben. — Als die Jansenisten die gratia sufficiens als verderblich schmähten und behaupteten, man habe Grund zu beten: A gratia sufficienti libera nos, Domine, wurde diese These durch Alexander VIII 1690 (prop. 6, Denz. 1296) verdammt. Die zureichende Gnade ist gemäß der katholischen Auffassung stets wahrhaft zureichend und stets eine Wohltat Gottes, selbst dann, wenn sie pure sufficiens ist d. h. von der wirksamen Gnade getrennt bleibt.

Nachweis des Lehrsatzes.

1. Die Hl. Schrift beklagt es, daß der Mensch die ihm gewährte Gnade oft unbenutzt läßt. Matth. 11, 21: Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. Matth. 23, 37: Ierusalem, Ierusalem . . ., quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti. Wenn diese Texte vielleicht die Ausflucht gestatten, sie beträfen nur eine äußere Gnade, so sind die Worte des h. Stephanus vor dem Hohen Rate Apg. 7, 51: Vos semper Spiritui Sancto resistitis, sicut patres vestri, ita et vos, oder die Mahnung Pauli 1 Thess. 5, 19: Nolite Spiritum extinguere nicht bloß auf die vom Hl. Geiste geleitete äußere Predigt, sondern auch auf die inneren guten Bewegungen zu beziehen, die der Hl. Geist wirkt und denen der Mensch widerstehen kann (vgl. Thomas In 1 Thess. 5 lect. 5; Quodl. 2 a. 6). Zuerst muß überhaupt die innere Gnade die Möglichkeit heilsamer Entschließung bieten, damit von sündhaftem Widerstreben gesprochen werden kann. Bloß äußere Gnade ermöglicht unmittelbar weder den Glauben noch sonst einen Heilsakt.

2. Tradition. — Nach Irenäus Adv. haer. IV, 37, 1 ergeht der Ruf Gottes an alle einzelnen, Gott gibt das Gute. „Die es wirken, werden Herrlichkeit und Ehre erlangen, da sie das Gute gewirkt haben, obwohl sie es auch nicht wirken konnten; die es

aber nicht wirken, werden das gerechte Gericht erfahren, da sie das Gute nicht gewirkt haben, obwohl sie es wirken konnten." Cyrill von Jerus. Cat. I, 4: „Gottes Sache ist es, Gnade zu geben, deine Sache, sie anzunehmen und zu bewahren. Verachte die Gnade nicht, weil sie umsonst verliehen wird, sondern nimm sie an und bewahre sie sorgsam." Basilius Reg. fusius tract. 2 spricht von der Kraft, die Gott uns schenkt, die Gebote zu halten: „Wenn wir diese Kräfte in der rechten Weise gebrauchen, so führen wir ein heiliges und tugendhaftes Leben; ist aber der Gebrauch verdorben, so fallen wir in die Sünde." Chrysostomus In Ioh. hom. 8, 1: Die Gnade „bietet sich allen dar, alle ehrt sie durch ihren Ruf. Die aber diese Gabe zu genießen vernachlässigen, haben sich ihre Blindheit selbst zuzurechnen. Da sie nämlich allen offen steht und keinem verweigert wird, geschieht es nur durch die eigene Böswilligkeit, wenn verworfene und schlechte Menschen einzutreten sich weigern".

Auch der h. Augustinus lehrt eine zureichende Gnade, der keine wirksame Gnade folgt, weil der Mensch dem göttlichen Rufe widerstrebt. Zwar tritt die bloß zureichende Gnade bei Augustinus hinter der wirksamen Gnade stark zurück, aber er erkennt sie doch zweifellos an. So wenn er De spir. et litt. 34, 60 (ann. 412) schreibt: „Gott wirkt in den Menschen auch den Willen zum Glauben und in allem kommt uns seine Barmherzigkeit zuvor. Der Berufung Gottes aber zuzustimmen oder nicht, das ist Sache des eigenen Willens." Oder De nat. et gr. 43, 50 (ann. 415): Non igitur Deus impossibilia iubet, sed iubendo admonet et facere quod possis et petere quod non possis. Oder De corrept. 7, 11 (ann. 426/7): „Das ist keine rechte Entschuldigung zu sagen: Wir haben die Beharrlichkeit nicht empfangen; denn man kann sagen: O Mensch, in dem, was du gehört und gehalten hattest, darin würdest du beharren, wenn du wolltest."

Indessen birgt die Gnadenlehre Augustins manche Schwierigkeiten, wegen derer sich die Leugner der bloß zureichenden Gnade gerade auf ihn berufen, während sie das Zeugnis der älteren Väter durchweg preisgeben, weil es die katholische Lehre begünstige.

a) Augustinus soll jansenistisch lehren durch seine Unterscheidung des adiutorium sine quo non und des adiutorium quo (De corrept. 11, 29 ff.). Die Jansenisten erblicken in dieser Unterscheidung den eigentlichen Schlüssel zu der augustinischen Gnadenlehre. Für die Stammeltern im Paradiese, so stellen sie Augustinus' Meinung dar, genügte das adiutorium sine quo non d. i. eine Gnade, die bloß das Können verlieh. Adam konnte mit ihr Gutes tun, sie nötigte ihn aber nicht dazu. Für die gefallenen Menschen ist hingegen eine Gnade dieser Art wegen der Verwundung unserer Natur und wegen der größeren Menge der Versuchungen

nicht wahrhaft ausreichend; wir bedürfen des adiutorium quo d. h. einer Gnade, die mit dem Können durch innere Nötigung auch das Wollen und das Vollbringen gibt. Augustinus lehre also, daß es nur im Urzustande eine gratia vere et pure sufficiens gegeben habe, während die Gnade im gefallenen Zustande entweder wirksam oder unzureichend sei. – Jedoch, wie bereits bemerkt wurde (S. 396), hat Augustinus bei seiner Unterscheidung das Beharren als solches und die dazu erforderliche Gnade im Auge: für Adam genügte seine durch die hohen Urstandsgnaden vervollkommnete Freiheit, um mit der allgemeinen Mitwirkung Gottes im Guten beharren zu können; dem gefallenen Menschen genügt seine stark geschwächte Freiheit nicht, die wiedererlangte Gerechtigkeit zu bewahren; nur die wirksame Gnade erhält ihn beharrlich. Augustinus bestreitet also erstens für den Urzustand keineswegs die Notwendigkeit wirksamer Gnaden, um über das einfache Beharren hinaus in der Liebe und Gnade zu wachsen. Zweitens stellt er für den gefallenen Zustand ebensowenig in Abrede, daß außer der wirksamen Beharrensgnade andere Gnaden möglich und wirklich sind, die wahrhaft zu Heilshandlungen ausreichen und von den Menschen benutzt oder zurückgewiesen werden können. Z. B. De spir. et litt. 34, 60: Nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem (sc. per gratiam excitantem), sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est. Er lehrt drittens durchaus nicht, daß die wirksame Gnade den Menschen nötige (§ 15, 2), auch die Beharrlichkeit ist von dem freien Willen mit abhängig. De corrept. 7, 11: Homo, in eo, quod audieras et tenueras, in eo perseverares, si velles.

b) Augustinus betrachte die Gnade, qua potest homo esse iustus oder quae dat posse, nicht als eine wahre Gnade (De gr. Chr. 3, 4 ff.). — Aber diese Ablehnung betrifft nur die rein natürliche Gabe der Willensfreiheit, der die Pelagianer in zweideutiger Weise den Namen Gnade (gratia possibilitatis) beilegten, indem sie behaupteten, der natürliche Wille genüge zur Erlangung der Rechtfertigung.

c) Er unterscheide die voluntas oder caritas parva und die voluntas oder caritas magna (De gr. et lib. arb. 17, 33), von denen die erstere zum Guten unzureichend, die letztere wirksam sei; also gerade so, wie die Jansenisten, kenne er nur eine wahre Gnade, die wirksame, während die unwirksame unzureichend und deswegen nicht wahre Gnade sein soll. – Aber Augustinus denkt bei dieser Unterscheidung ausschließlich an die gratia remote und proxime sufficiens. Auch die voluntas parva ist ein guter Wille, der nur aus einer wahren und wirklichen Gnade herrühren kann. Augustinus schreibt l. c.: Qui vult facere Dei mandatum et non potest, iam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam; poterit autem, cum magnam habuerit et robustam . . Ipsam caritatem (sc. robustam) apostolus Petrus nondum habuit, quando timore Dominum ter negavit . . Et tamen quamvis parva et imperfecta, non deerat, quando dicebat Domino: Animam meam pro te ponam.

3. Die Vernunft erschließt unser Dogma aus der doppelten Glaubenswahrheit, daß Christus für alle Menschen gestorben ist und dennoch ein Teil der Menschen durch eigene Schuld verloren geht (Thomas In Sent. 3 d. 13 qu. 2 a. 2 sol. 2 ad 5). Man könnte nämlich nicht sagen, daß einer durch eigene Schuld das ihm

von Christus verdiente Heil verscherzte, wenn er nicht um Christi willen die wahrhaft zureichende Heilsgnade empfinge. Da er nun das Heil nicht erlangt, so ergibt sich, daß es eine gratia vere sufficiens gibt, auf die keine gratia efficax folgt.

Dasselbe lehrt eine andere Erwägung. Gott befiehlt nicht Unmögliches. Da er nun übernatürliche Heilshandlungen von uns verlangt, deren Unterlassung sündhaft ist, so müssen wir imstande sein, diese Gebote zu erfüllen, und dürfen doch nicht dazu genötigt werden, sondern müssen sie auch übertreten können. Hätten wir überhaupt nicht die Fähigkeit zu diesen übernatürlichen Akten, so könnte ihre Unterlassung uns nicht schuldbar machen. Die Befähigung zu übernatürlichen Leistungen erhalten wir aber nur durch die Gnade. Also muß es eine Gnade geben, die uns das wahre Können gibt, der wir uns aber widersetzen können, also eine gratia vere sufficiens, die von der gratia efficax getrennt bleiben kann.

Billuart diss. 5 a. 2—5; Gloßner II 219 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 24; Mazzella disp. 3 a. 1; Van Noort² 45 ff.; Pesch V⁴ 133 ff.; Pohle II⁶ 385 ff.; Del Prado II 5 ff.; Salmant. disp. 6 dub. 1, disp. 7; Scheeben IV 214 ff.; Schiffini 346 ff.; v. Schaezler, Neue Untersuchungen 336 ff.; Wagner (§ 3) 193 ff.; H. F. Guillermin, De la grâce suffisante: Revue thomiste 1901—1904.

§ 15.

Der Fortbestand der Willensfreiheit unter dem Einflusse der wirksamen Gnade.

Die wirksame Gnade nötigt den Willen nicht zum Guten, er ist unter ihrem Einflusse in der seiner Natur entsprechenden Weise d. h. mit Freiheit tätig. De fide.

Gegen die Reformatoren, namentlich Calvin, denen zufolge die göttliche Gnade in uns alles Gute allein vollbringt und unser Wille sich rein passiv verhält, erklärt das Tridentinum S. 6 can. 4 (Denz. 814): S. q. d., liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, a. s. Nach cp. 5 (Denz. 797) disponiert sich der Mensch auf die Rechtfertigung, „indem er der Gnade frei zustimmt und mitwirkt"; „er kann sie aber auch verschmähen".

Daß diese Konzilstexte die wirksame Gnade betreffen, ist ohne weiteres klar, da sie ihr wahre, auf die Rechtfertigung vorbereitende Heilstätigkeiten als Wirkung zuschreiben. Das Konzil will die Lehre von der nötigenden Kraft der Gnade zurückweisen. Wenn es nun nicht von der wirksamen Gnade, sondern von einer anderen erklärte, sie nötige den Willen nicht, so wäre die Häresie nicht im geringsten getroffen. Also von der wirksamen Gnade stellt das Tridentinum fest, der freie Wille des Menschen könne ihr die Zustimmung versagen: posse dissentire, si velit.

Jansenius meinte, zu sittlichem und verdienstlichem Handeln genüge die Freiheit von äußerem Zwange. Die innere Gnade übe zwar als gratia victrix einen nötigenden Einfluß auf den Willen aus, hebe aber seine Freiheit nicht auf, weil er von äußerem Zwange frei bleibe. Innozenz X 1653 verdammte diese Lehre als häretisch, so daß das kontradiktorische Gegenteil der verurteilten jansenistischen Sätze (prop. 2—4, Denz. 1093—1095) als Dogma zu gelten hat. Es ist daher Glaubenswahrheit, daß der inneren Gnade im gefallenen Zustande mitunter Widerstand geleistet wird (n. 2), daß im gefallenen Zustande Verdienst und Mißverdienst nicht bloß die Freiheit von äußerem Zwange, sondern auch die Freiheit von innerer Nötigung verlangen (n. 3), und daß es nicht semipelagianische Häresie ist, dem Willen die Freiheit der Zustimmung und des Widerstandes gegenüber der zuvorkommenden inneren Gnade zuzuschreiben (n. 4). Zahlreiche Sätze Quesnels, die den jansenistischen Irrtum wiederholten, wurden in der Bulle Unigenitus 1713 verworfen.

Beweis des Dogmas.

1. Die Hl. Schrift mahnt unablässig zur Buße und zu frommem Leben. Diese Mahnungen wären zwecklos, wenn die Gnade uns zum Guten nötigte.

Direkt wird die Freiheit des Menschen, der Gnade zuzustimmen oder nicht, gelehrt Deut. 30, 19 f.: Proposui vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut et tu vivas et semen tuum et diligas Dominum Deum tuum. Sir. 15, 18: Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi. Der Gerechte, der in den Geboten Gottes wandelt und die Sünde meidet, tut dies nicht genötigt. Sir. 31, 10 f.: Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit. Apg. 7, 51; 2 Kor. 6, 1.

Über die Schriftlehre, daß der erbsündliche Mensch aus sich nichts Gutes tun könne und alles Gute aus Gott sei, vgl. S. 378 f. 384. Die Hl. Schrift lehrt nirgends die Alleinwirksamkeit der Gnade in dem Sinne, daß der freie Wille nichts zum Heilsakte beitragen könne. Beide wirken harmonisch ineinander.

2. In der Tradition bedarf nur die augustinische Lehre einer Erläuterung, da die Gegner zugeben, sich auf die übrigen Väter, denen zweifellos der Gedanke an eine Nötigung des Willens durch die Gnade fernliegt, nicht stützen zu können.

Aber auch Augustinus hat das Prinzip der Willensfreiheit nicht verleugnet. So schreibt er De spir. et litt. 34, 60 (ann. 412): Et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia eius praevenit nos. Consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. Seine Predigten sind voll von Ermahnungen, die sich an den freien Willen richten. Es ist sein oft wiederholter Grundsatz, daß die Gnade es sei, die dem Willen seine wahre und höhere Freiheit gibt. Sie heilt ihn, und „der freie Wille ist um so freier, je gesunder er ist, und um so gesunder, je mehr der göttlichen Erbarmung und Gnade unterworfen" (Ep. 157, 3, 8); De corrept. 8, 17 (ann. 426/7): Voluntas humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem et, ut perseveret, delectabilem perpetuitatem et insuperabilem fortitudinem. Augustinus schrieb das Buch De gratia et libero arbitrio im Jahre 426/7 in der ausgesprochenen Absicht, die Bedenken derer zu zerstreuen, die da „meinen, der freie Wille werde geleugnet, wenn die Gnade verteidigt wird". Auch in anderen Schriften aus seinen letzten Lebensjahren lehrt er die Freiheit gegenüber der Gnade ausdrücklich, so Retract. I, 23, 2 (ann. 426), Ep. 217, 16 (ann. 427), De praedest. 5, 10 (ann. 428/9). Auch betont er oft die Schwierigkeit, Gnade und Freiheit für unsere Erkenntnis zu vereinigen. Er wollte also jedenfalls den freien Willen in der Heilstätigkeit nicht ausschalten, sondern beide Faktoren anerkennen.

Die Behauptung, Augustinus habe in seiner letzten Lebenszeit die wirksame Gnade, die Gott den Prädestinierten verleiht, für eine gratia irresistibilis erklärt, beruht auf unrichtiger Deutung seiner Worte. Augustinus sagt zwar, daß der Wille Gottes unbesieglich und unwiderstehlich ist, daß notwendig geschehen muß, was Gott will, aber er legt die Unwiderstehlichkeit nie der in unserem Willen wirkenden geschaffenen Gnade bei, als ob sie den Willen nötigte. Die Gnade wirkt unfehlbar, wenn Gott es will, aber nicht unwiderstehlich; sie bewirkt, daß der Wille tut, was Gott will, aber so, daß er es mit Freiheit tut. Sie kann den hartnäckigsten Willen umstimmen. Sie heilt und stärkt den Willen in seiner Freiheit, daß er alle Hindernisse des Guten besiegt und unüberwindlich (invictissime) das Gute will und das Böse nicht will (De corrept. 12, 38). Auch die vielerörterten Worte, die Augustinus in diesem Zusammenhange äußert: Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur, werden trotz der Anwendung des Passivs ageretur schwerlich etwas anderes besagen, als daß der Wille „durch die Gnade gelenkt unabweichlich und unüberwindlich seinen Weg nimmt" (Mausbach II, 36 Anm.).

Wenn Augustinus Epist. ad Gal. expos. 49 sagt: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est, so denkt er nicht, wie Jansenius behauptet, an eine himmlische oder irdische delectatio indeliberata, die dem freien Willen zuvorkommt und ihn zum Guten bzw. zum Bösen nötigt; sein Gedanke ist: Gefällt uns in freier Überlegung das Gute oder das Böse besser, dann wird die äußere Handlung dieser freigewollten Lust, der freien Entschließung naturgemäß entsprechen.

3. Ratio theologica. – Daß die wirksame Gnade den Willen nicht zum Guten nötigt, lehrt

a) das Dogma von der Verdienstlichkeit der guten Handlungen des Gerechten, denn Verdienste können nur durch freie Handlungen erworben werden. Zu der Annahme einer Nötigung des Willens bemerkt Thomas De malo qu. 6 a. 1: Haec autem opinio est haeretica; tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit (vgl. 1, 2 qu. 21 a. 2. 3). Überhaupt müßte der sittliche Wert der gesamten Heilsarbeit geleugnet werden, wenn die wirksame Gnade sie dem Willen aufnötigte. Die Mühen und Opfer, die sich der Mensch um der Liebe Gottes willen auferlegt, die lieblichen Blüten christlicher Tugend, die heroischen Werke der Heiligen verdienen kein Lob, keine Bewunderung und können nicht zur Nachahmung vorgestellt werden, wenn sie innerer Nötigung entspringen.

b) Es wäre der Weisheit und Würde Gottes nicht angemessen, Wesen, die er mit freiem Willen begabt hat, ohne ihre freie Zustimmung und Mitwirkung an sich zu ziehen und zu ihrem letzten Ziele zu führen. Der allgemeine Grundsatz, den Thomas so angelegentlich immer wieder betont, daß Gott die Tätigkeiten jedes Geschöpfes nach dessen Eigenart bewirkt, muß auch für das Heilsleben Geltung haben. Der freie Mensch muß durch die wirksame Gnade zu freier Tätigkeit bewegt werden (1, 2 qu. 10 a 4).

c) Die jansenistische Behauptung, daß der Wille mit innerer Notwendigkeit der stärkeren Lust, der irdischen oder der himmlischen, folge, wird durch die Erfahrung Lügen gestraft, wonach das Gute, das wir tun, keineswegs immer unter einer himmlischen Lust vor sich geht, sondern überaus schwierig und lästig sein kann, so daß nur der strenge Pflichtgedanke uns bestimmt, es zu vollbringen, während umgekehrt das Böse gewaltigen Reiz ausüben kann und dennoch diese Lust nicht etwa durch himmlische Lust, sondern durch Furcht und Angst vor dem Gerichte Gottes überwunden wird. Zudem ist nach der jansenistischen Theorie unerklärlich, wie die Engel und die ersten Menschen zu Falle gekommen sind. Bei ihnen fehlte die Lust der Begierlichkeit völlig, wie konnte also die Gnade dem Bösen unterliegen?

Bartmann II³ 67 ff.; Gloßner II 229 ff.; Heinrich-Gutberlet VIII 409 ff.; Mazzella disp. 3 a. 3; Van Noort² 49 ff.; Pohle II⁶ 494 ff.;

Del Prado II 259 ff.; Scheeben IV 204 ff.; Schiffini 377 ff.; Mausbach, Die Ethik des h. Augustinus II 208 ff.; F. Wörter, Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus. 2 Bde. Freiburg 1856. 1860; K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. Freiburg 1908; O. Rottmanner, Der Augustinismus. München 1892; J. Hild, Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus. Freiburg 1911, 87 ff.; K. Krogh-Tonning, De gratia et libero arbitrio S. Thomae doctrina cum scientiis Protestantium comparata. Christiania 1898; M. Limbourg, Gnade und Freiheit: Zeitschr. f. kath. Theol. 1879, 98 ff.

§ 16.

Die katholischen Erklärungsversuche für die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade.

1. Geschichtliches über die Kontroverse zwischen dem Thomismus und Molinismus.

Das Tridentinum hatte über die Art und Weise, wie der unfehlbar sichere Erfolg der wirksamen Gnade zu erklären ist und wie man ihn mit der Freiheit des Willens vereinigen kann, keine Entscheidung gegeben. Die theologische Spekulation wandte sich nun dieser Frage zu, und es entbrannte die unter dem Namen „thomistisch-molinistischer Gnadenstreit" bekannte Kontroverse. Im Mittelpunkte des Kampfes stand das Buch des Jesuiten Luis de Molina: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis etc. (Lissabon 1588), dessen von der bisherigen Theologie vielfach abweichende Lehre über die Gnade und ihr Verhältnis zum freien Willen von den Theologen der Gesellschaft Jesu durchweg voll Eifer verteidigt, von den Dominikanern unter der Führung von Dominikus Bañez († 1604) ebenso entschieden zurückgewiesen wurde. Die Lehre der letzteren wird Thomismus genannt, weil ihre Anhänger sich mit Recht rühmen, in ihr die treueste Wiedergabe und die folgerichtige Weiterführung der Grundsätze des h. Thomas zu besitzen.

Zur Untersuchung der Streitfrage und besonders zur Prüfung des Buches Molinas setzte Clemens VIII im November 1597 die Congregatio de auxiliis gratiae ein. Diese beschloß, das Buch sei zu verbieten und 90 Sätze aus ihm mit einer Zensur zu belegen. Da der Papst das Urteil nicht bestätigte, trat die Kongregation in neue Untersuchungen ein, die wiederum zu einer Verurteilung der Concordia führten: 20 Sätze Molinas wurden als der Zensur würdig bezeichnet. Auch jetzt trug Clemens VIII Bedenken, dem Urteile beizutreten, und ließ seit 1602 die Kongregation unter seinem Vorsitze feierliche Disputationen über die schwierige Frage halten, und zwar sollte es ihre Aufgabe sein festzustellen, ob Molinas

Lehre mit der des h. Augustinus, des doctor gratiae, übereinstimme. Die Verhandlungen wurden nach dem Tode Clemens' VIII (5. März 1605) unter Paul V fortgesetzt, der dem Wunsche der Jesuiten willfahrte und die Lehre der Thomisten von der praemotio physica ebenfalls zum Gegenstande der Disputationen bestimmte. Aber auch jetzt lauteten die am Schlusse eingeforderten schriftlichen Vota der Zensoren mit einer Ausnahme auf die Verurteilung der Lehre Molinas. Sie erachteten 42 Sätze aus der Concordia der Verwerfung für wert (einer von ihnen begnügte sich mit der Zensur von 30 Thesen). Paul V konnte sich indes nicht entschließen, das Urteil zu bestätigen. Er erklärte in der Schlußsitzung 1607, daß weder die Dominikaner den Vorwurf des Calvinismus noch die Jesuiten den des Pelagianismus verdienten; es sei daher nicht notwendig, die Streitfrage jetzt zu entscheiden, dies solle zu gelegener Zeit geschehen. Er verbot den Parteien, sich gegenseitig zu zensurieren, und fügte 1611 das Verbot hinzu, ohne Erlaubnis der Inquisition etwas über den Gegenstand drucken zu lassen, Verbote, die von Urban VIII 1625 und 1641 wiederholt wurden (Denz. 1090 und Anm. 2).

Die Jansenisten suchten mit allem Eifer den Schein zu erwecken, daß ihre Lehre von der den Willen nötigenden Gnade (delectatio victrix) mit der augustinischen und thomistischen Auffassung der wirksamen Gnade identisch sei. Sie behaupteten demgemäß, als Clemens XI im Jahre 1713 in der Bulle Unigenitus 101 jansenistische Sätze verworfen hatte, durch diese Bulle sei auch die Gnadenlehre des h. Augustinus und des h. Thomas verdammt worden. Energisch wies Benedikt XIII 1724 diese Verleumdung zurück und ermunterte die Dominikaner, an ihrer lobenswerten, an Augustinus und Thomas sich anschließenden Gnadenlehre festzuhalten: „Verachtet also hohen Mutes die Schmähungen gegen eure Lehre von der durch sich und von innen heraus wirksamen Gnade und von der freien, ohne alle Rücksicht auf die Verdienste geschehenden Vorausbestimmung zur Herrlichkeit, die ihr bisher löblich vorgetragen habt und von der eure Schule in anerkennenswertem Eifer sich rühmt, daß sie sie aus den heiligen Lehrern Augustinus und Thomas geschöpft hat, und daß diese Lehre mit dem Worte Gottes, den Beschlüssen der Päpste und Konzilien und den Aussprüchen der Väter in Übereinstimmung steht." Im Jahre 1727 feiert der Papst in einer neuen Konstitution aus gleichem Anlasse die Lehre des h. Thomas, „an die der Predigerorden sich heilsamerweise anschließt". Er verbietet die Angriffe auf die Lehre des Aquinaten „und seine in der

Kirche ausgezeichnete Schule", zumal wo es sich in dieser Schule um „die göttliche aus sich und von innen heraus wirksame Gnade" sowie um „die unverdiente Prädestination zur Seligkeit ohne alle Voraussicht der Verdienste" handelt. Von den Irrtümern des Jansenius, Quesnel u. a. sei „der h. Thomas und die wahre thomistische Schule" weit entfernt, indem sie sich allen Häresien und verderblichen Behauptungen widersetzen, die in alter Zeit und heutigentages die Kirche Christi schädigen. Papst Clemens XII schloß sich im Jahre 1733 diesen Lobsprüchen an, erklärte aber, daß die übrigen katholischen Gnadensysteme dadurch nicht herabgesetzt werden sollten. „Sie können fortfahren, ihre Ansichten hierüber zu verteidigen, die sie bisher offen und frei überall gelehrt und verfochten haben." Der Papst verbot von neuem die gegenseitige Zensurierung und Beleidigung.

Obschon also in der Congregatio de auxiliis das Schlußurteil der Zensoren dem Molinismus jedesmal höchst ungünstig war und seine Verwerfung nahe bevorzustehen schien, und obschon die zuletzt angeführten päpstlichen Erklärungen den Thomismus und nur ihn in starken Worten rühmen, ist doch eine endgültige Entscheidung der Streitfrage nicht erfolgt. Die anderen Gnadensysteme zu vertreten und zu verteidigen, ist ausdrücklich freigestellt worden.

2. Feststellung des Fragepunktes.

Daß es wirksame Gnaden gibt, Gnaden, die den geschaffenen Willen, ohne ihn innerlich zu nötigen, unfehlbar sicher zu einer von Gott bestimmten freien Heilstätigkeit bewegen, ist bereits bewiesen worden und wird von allen katholischen Theologen anerkannt. Der Streit dreht sich um die Frage, woher diese unfehlbar sichere Verbindung der wirksamen Gnade mit dem von Gott gewollten Erfolge rührt. Worin ist bei dieser Gnade die unfehlbare Sicherheit begründet, daß der freie Wille ihr keinen Widerstand leistet, sondern mit voller Freiheit den Heilsakt wirkt? Hat sie ihren Grund in der Allmacht und höchsten Herrschaft Gottes über die Herzen, indem Gott den Willen so machtvoll bewegt, daß die freie Willenszustimmung unfehlbar sicher eintritt? Oder hat die Unfehlbarkeit des Erfolges ihren Grund in der Untrüglichkeit des göttlichen Wissens, indem Gott von Ewigkeit ohne jede Möglichkeit des Irrtums vorausweiß, daß der freie Wille eine bestimmte zureichende Gnade durch seine freie Zustimmung wirksam machen wird?

Anders gefaßt lautet die Frage: Wie unterscheidet sich die wirksame von der zureichenden Gnade? Ist die wirksame Gnade innerlich, ihrem Sein nach eine andere als die zureichende

Gnade, indem diese zu der Heilshandlung nur das Können, jene aber das Wollen und das Vollbringen verleiht? Oder rührt der Unterschied von außen, von unserem Willen her, indem eine und dieselbe Gnade wirksam wird, weil unser Wille ihr zustimmt, oder bloß zureichend bleibt, weil er sich ihr widersetzt?

Es stehen sich hauptsächlich zwei Ansichten gegenüber, denen sich andere Auffassungen, die der Abschwächung des Gegensatzes und der Vermittlung dienen sollen, anschließen. Molina lehrt, die wirksame Gnade sei nicht aus sich, sondern durch unseren Willen wirksam, sie unterscheide sich daher von der zureichenden Gnade nicht in ihrem inneren Sein, sondern nur durch das Hinzutreten unserer freien Zustimmung. Eine und dieselbe Gnade sei gratia pure sufficiens, wenn sich der Wille ablehnend verhält, und gratia efficax, wenn er zustimmt, und die Entschließung unseres Willens sei für Gott von Ewigkeit unfehlbar sicher, weil er sie kraft der scientia media vorauswisse. Die Thomisten erklären hingegen die Wirksamkeit der gratia efficax aus ihrer inneren Kraft, unabhängig von der geschöpflichen Zustimmung. Die gratia efficax bringt die von Gott gewollte Heilstätigkeit durch unseren freien Willen zustande, indem sie diesen physisch dazu vorausbewegt, also nicht bloß das Vermögen zu dem Akte, sondern den freien Akt selbst gibt. Sie ist daher eine wesentlich andere Gnade als die gratia sufficiens, die ihrer Natur nach bloß das Vermögen zu dem Heilswerke verleiht. Weil also die wirksame Gnade aus sich durch ihre innere Kraft die freie Zustimmung des Willens bewirkt, sieht Gott diese Zustimmung in seinem ewigen Ratschlusse, die wirksame Gnade zu geben, unfehlbar sicher voraus.

Gloßner II 233 ff.; Scheeben IV 214 ff.; Th. de Lemos, Acta omnia congregationum ac disputationum de auxiliis divinae gratiae. Löwen 1702; J. H. Serry, Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae ll. 4. Löwen 1700, Antwerpen 1709, Venedig 1740; L. de Meyer, Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis ll. 6. Antwerpen 1705; Ders., Historiae ... vindicatae ll. 3. Brüssel 1715; G. Schneemann, Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus. Freiburg 1881; B. Dörholt, Der Predigerorden und seine Theologie. Paderborn 1917, 44 ff.; Ders., Der h. Bonaventura und die thomistisch-molinistische Kontroverse: Jahrbuch f. Philos. u. spekul. Theol. 12 (1898) 229 ff.; Th. de Régnon, Bañez et Molina. Histoire, doctrines, critique métaphysique. Paris 1883.

§ 17.
Der Thomismus.

In der natürlichen Ordnung führt der Thomismus, wie früher dargelegt wurde (oben S. 28 ff., vgl. Bd. I[5] 180 f.), mit strenger Folgerichtigkeit den Grundsatz durch, daß die causae secundae, die Geschöpfe in all ihrem Tun von Gott der causa prima ganz und gar abhängig

sind. Nicht bloß die unfreien, sondern auch die freien Geschöpfe bedürfen zu jeder einzelnen Tätigkeit der von Gott gewirkten motio ad agendum oder applicatio virtutis ad actionem, die mit Recht praemotio physica oder praedeterminatio physica genannt wird. Im Unterschiede von der bloß moralischen Vorausbewegung, die den Willen von außen her, durch Vorhalten eines Objektes oder Zieles, also durch Vermittlung des Verstandes bewegt, bewegt die praemotio physica ihn von innen heraus, durch unmittelbaren Antrieb der Willenspotenz selber; sie verändert den Willen innerlich und gibt ihm das aktuelle Erstreben des Guten (1 qu. 105 a. 4; 106 a. 2; 111 a. 2; De malo qu. 3 a. 3; De verit. qu. 22 a. 9 usw.).

Die physische Vorausbewegung ist aus sich und von innen heraus unfehlbar wirksam, während die moralische Beeinflussung aus sich keine unfehlbare Wirksamkeit hat. Keine freie Handlung kommt ohne die physische Vorausbewegung zustande. Motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest, in quodcunque voluerit (De malo qu. 3 a. 3). Omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit (De verit. qu. 22 a. 8).

Die physische Vorausbewegung hebt aber die Freiheit des Handelns nicht auf, sondern bewirkt sie. Deus movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem (1 qu. 83 a. 1 ad 3). Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae (1, 2 qu. 10 a. 4 ad 1).

Die unfehlbare Sicherheit des Erfolges der praemotio physica erklärt sich also, auch bei den freien Tätigkeiten der Geschöpfe, aus der Macht des göttlichen Willens und der inneren Kraft des Mittels, das er anwendet, und da Gott seine Prämotionsbeschlüsse von Ewigkeit schaut, so sieht er in ihnen auch die geschöpfliche freie Handlung unfehlbar sicher voraus.

In der Gnadenordnung ist nun die absolute Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott erst recht festzuhalten. Darum sind die obigen Sätze über das natürliche Handeln auch auf die Gnadenordnung anzuwenden.

Die wirksame Gnade ist nämlich nichts anderes als die praemotio physica zu einer Heilstätigkeit. Sie ist das Mittel, dessen sich Gott bedient, um die ewigen Ratschlüsse seiner Liebe in der Heilsordnung mit unfehlbarer Sicherheit in der Zeit auszuführen. Ohne die wirksame Gnade kommt kein Heilsakt zustande.

Wir stellen mit den Thomisten zwei Hauptsätze über die Wirksamkeit der gratia efficax auf und zeigen, daß sie mit der Lehre der Kirche, der Hl. Schrift, des h. Augustinus und des h. Thomas in Übereinstimmung stehen.

I. Die gratia efficax ist aus sich und von innen heraus (ex se et ab intrinseco) unfehlbar wirksam und unterscheidet sich daher innerlich und sachlich von der gratia sufficiens.

1. Übereinstimmung des Satzes mit der Kirchenlehre.

a) Die zweite Synode von Orange can. 4 (Denz. 177) erklärt: „Gott wartet unseren Willen, von der Sünde gereinigt zu werden, nicht ab, es wird vielmehr durch die Eingießung und Wirksamkeit des Hl. Geistes in uns bewirkt, daß wir gereinigt werden wollen." Dieser Kanon begünstigt ohne Zweifel die thomistische Ansicht, daß die Gnadenhilfe, die unsere Heilstätigkeit verursacht, aus sich wirksam ist. Denn wenn sie erst durch die Zustimmung unseres Willens wirksam würde, wie Molina lehrt, so ginge unser Wollen, wenn auch nicht der Zeit, so doch der Natur nach voran, und somit träfe eben das, was das Konzil zurückweist, zu, daß nämlich Gott unser Wollen abwarte.

b) Nach dem Tridentinum S. 6 cp. 5 (Denz. 797) werden die Sünder durch Gottes „aufweckende und helfende Gnade disponiert, sich durch freie Zustimmung und Mitwirkung mit dieser Gnade zu ihrer Rechtfertigung hinzuwenden". Beide Gnaden werden vom Konzil in demselben Satze unter dem Begriffe der „zuvorkommenden Gnade" zusammengefaßt. Die aufweckende Gnade ist eine den Verstand erleuchtende und somit den Willen mittelbar erregende Gnade, die ihm die Fähigkeit verleiht, sich zu Gott zu bekehren. Die davon verschiedene helfende Gnade wird daher die Gnade sein, die unmittelbar den Willen berührt, ihn umwandelt und in der Willenspotenz selbst den Akt der freien Zustimmung bewirkt. Die zuvorkommende helfende Gnade ist also aus sich und von innen heraus, nicht erst durch die geschöpfliche Einwilligung wirksam.

2. Übereinstimmung mit der Hl. Schrift.

a) Gott bewirkt in uns, daß wir in Sachen des Heiles tätig sind. Ez. 36, 26f.: Dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri, et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum, . . et faciam, ut in praeceptis meis ambuletis et iudicia mea custodiatis et operemini. Vgl. 11, 19 f. (S. 406). Phil. 2, 13: Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. Gott gibt uns also Kräfte, die unfehlbar wirksam sind, er überwindet durch seine Gnade den inneren Widerstand, die Herzenshärte und verleiht Gehorsam und bereitwillige Ausübung des Guten. Das Wollen und das Vollbringen wirkt er in uns nach seinem Wohlgefallen. In ihrem nächstliegenden Verständnis lehren uns diese Stellen, daß der unfehlbar sichere Erfolg der Gnade auf Gottes heiligsten und mächtigsten Willen zurückgeht, wie es der Lehre von der aus sich wirksamen Gnade entspricht. So

deutet auch der h. Augustinus De gr. et lib. arb. 16, 32 unsere Texte: Certum est nos velle, cum volumus; sed ille (Deus) facit, ut velimus bonum, de quo dictum est: . . . Deus est, qui operatur in vobis et velle. Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit, ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit: Faciam, ut in iustificationibus meis ambuletis et iudicia mea observetis et faciatis. Cum dicit: Faciam, ut faciatis, quid aliud dicit nisi: Auferam a vobis cor lapideum, unde non faciebatis, et dabo vobis cor carneum, unde faciatis? Et hoc quid est nisi: Auferam cor durum, unde non faciebatis, et dabo cor oboediens, unde faciatis?

b) Von dem „Ziehen" des Vaters hängt es ab, daß der Mensch zum Glauben kommt. Joh. 6, 44: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum (vgl. V. 66 und Röm. 9, 16: Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei). Augustinus bemerkt dazu C. duas epist. Pelag. I, 19, 37: Non enim ait: duxerit, ut illic aliquo modo intelligamus praecedere voluntatem. Quis trahitur, si iam volebat? Et tamen nemo venit, nisi velit. Trahitur ergo miris modis, ut velit, ab illo, qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant. Also der Wille geht nach Augustinus in keiner Weise dem Zuge Gottes voran. Er würde aber in gewisser Weise vorangehen, wenn die Gnade nur durch seine Zustimmung wirksam würde. Gottes Einwirkung auf den Willen bewirkt, daß auch dieser mit Freiheit das will, wozu Gott ihn zieht. So erklärt auch Thomas In Ioh. 6 lect. 5: Divinum auxilium est efficax ad subveniendum, unde subdit: Nisi Pater, qui misit me, traxerit eum . . . Sed quia non solum revelatio exterior vel obiectum virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum, ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum.

c) Der menschliche Wille kann der göttlichen Macht nicht widerstehen. Weish. 11, 22. 24: Virtuti brachii tui quis resistet? . . Misereris omnium, quia omnia potes. Prov. 21, 1: Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocunque voluerit, inclinabit illud. Is. 14, 27: Dominus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare? Röm. 9, 19: Voluntati eius quis resistit? Also wenn Gott den menschlichen Willen unbedingt zum Guten bewegen will, so ist es undenkbar, daß sich dieser widersetzt. Will Gott unsere Rechtfertigung, so ist es mit diesem Willen unvereinbar, daß wir nicht alles mit Freiheit tun, was unsererseits zu unserer Rechtfertigung notwendig ist. Will Gott, daß wir bis ans Ende in der Gnade beharren, so ist es mit diesem Willen unvereinbar, daß wir nicht beharren. Thomas 1, 2 qu. 10 a. 4 ad 3: Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. 2, 2 qu. 24 a. 11: Impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando. Diese unfehlbare Sicherheit des Erfolges würde dem göttlichen Willen aber fehlen, wenn das Mittel, dessen er sich bedient, die Gnade, nicht aus sich wirksam, sondern in ihrer Wirksamkeit von der Zustimmung des geschaffenen Willens abhängig wäre; denn dann könnte dieser jegliche Gnade unwirksam machen.

d) 1 Kor. 4, 7: Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Gesetzt, zwei Menschen erhalten bei völlig gleichen Anlagen unter völlig gleichen Umständen die völlig gleiche Gnade, so kann nach der Theorie Molinas die Gnade in dem einen wirksam werden, in dem anderen unwirksam bleiben, und diese Verschiedenheit hat ihren einzigen Grund in der freien Selbstbestimmung des Menschen. Der Apostel aber lehrt: nicht der Mensch bewirkt, daß er sich von dem anderen unterscheidet, sondern Gott. Daher kann die Gnade ihre Wirksamkeit nicht von der menschlichen Einwilligung erhalten, sondern sie muß aus sich und von innen heraus den Willen wirksam zu dem bestimmten Heilsakte bewegen.

Die Gegner stellen dieser Auslegung der biblischen Zeugnisse eine andere entgegen: Gott bewirkt unsere Tätigkeit durch eine zureichende Gnade, von der er kraft der scientia media vorausweiß, daß unser Wille sie wirksam machen wird; das Ziehen des Vaters ist wirksam, weil sich sein Willensdekret auf die Voraussicht unserer freien Zustimmung gründet; Gottes Wille und seine Gnade sind deswegen unwiderstehlich, weil seinem Dekrete die Voraussicht der freien menschlichen Zustimmung voranleuchtet. Indes diese Deutung scheitert schon an der Unhaltbarkeit der scientia media.

3. Übereinstimmung mit Augustinus.

a) Augustinus betont die Schwierigkeit, das Wirken der Gnade mit der Freiheit des Willens zu vereinigen. De gr. Christi 47, 52: Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium

putetur auferri. C. litt. Petil. II, 84, 186: Si tibi proponam quaestionem, quomodo Deus Pater attrahat ad Filium homines, quos in libero dimisit arbitrio, fortassis eam difficile soluturus es. Quomodo enim attrahit, si dimittit, ut quis quod voluerit eligat? Et tamen utrumque verum est, sed intellectu hoc penetrare pauci valent. Diese Äußerungen können sich nur auf die aus sich wirksame Gnade beziehen. Denn wenn die Gnade erst durch die Zustimmung des freien Willens wirksam wird, so liegt die Schwierigkeit, die Augustinus so tief empfindet, gar nicht vor; es ist dann ohne weiteres einzusehen, daß die wirksame Gnade keinen Gegensatz zu der Freiheit bildet.

b) Immer wieder begründet der h. Kirchenlehrer die Wirksamkeit der Gnade mit der Allmacht und Unwiderstehlichkeit des göttlichen Willens. De gr. Christi 24, 25: Interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operatur Deus in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates. C. duas epist. Pelag. I, 20, 38 (zu Esth. 15, 11): Deus cor regis . . occultissima et efficacissima potestate convertit et transtulit ab indignatione ad lenitatem; es offenbart sich hierin Omnipotentis in omnibus et iudicium iustissimum et auxilium misericordissimum. De corrept. 14, 45: Sine dubio habens humanorum cordium, quo placeret, inclinandorum omnipotentissimam voluntatem. Mit dieser Lehrweise, die das ganze augustinische Gnadensystem beherrscht, erscheint es unvereinbar, daß die Gnade Gottes nur durch die Einwilligung des Menschen wirksam sei. Von dem allmächtigsten und wirksamsten Willen Gottes im Gnadenwirken ist nur dann zu sprechen, wenn die Gnade, deren er sich bedient, durch ihre innere Kraft das menschliche Herz lenkt, wohin es Gott gefällt, und aus sich die Zustimmung des Willens bewirkt, und nicht umgekehrt der Mensch die göttliche Macht dorthin lenkt, wohin er will, und nach Belieben die Gnade durch seine Zustimmung wirksam oder durch seinen Widerstand unwirksam machen kann.

c) Dieser Lehre von der Allgewalt des göttlichen Willens entspricht es, daß es nach Augustinus eine Gnade gibt, der keine Herzenshärte widersteht und deren Erfolg durch keinen freien Willen vereitelt wird. Ad Simpl. I qu. 2, 12: Illud autem nescio, quomodo dicatur, frustra Deum misereri, nisi nos velimus. Si enim Deus misereretur, etiam volumus. Ad eandem quippe misericordiam pertinet, ut velimus. De corrept. 14, 43: Cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat nec superet potestatem. De praedest. 8, 13: Haec igitur gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Also die Gnade ist nicht wirksam, weil der geschaffene Wille ihr zustimmt, sondern sie bewirkt durch ihre innere Kraft seine freie Einwilligung. Gäbe Gott bloß zureichende Gnaden, deren Wirksamwerden der Wille verhindern kann, so könnte eben das, was Gott will, durch das Geschöpf vereitelt werden.

d) Augustinus schreibt der wirksamen Gnade etwas zu, das durch die bloß zureichende Gnade mitsamt dem freien Willen niemals zustande gebracht wird. Nachdem er nämlich zwei Arten der Gnade, das adiutorium quo und das adiutorium sine quo non (vgl. S. 396) unterschieden hat, bemerkt er über die Gerechten: Nam si in tanta infirmitate vitae huius . . . ipsis relinqueretur voluntas sua, ut in adiutorio

Dei, sine quo perseverare non possent, manerent si vellent nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet; et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent aut non ita vellent infirmitate voluntatis ut possent. Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur, et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret neque adversitate aliqua vinceretur (De corrept. 12, 38). Der auf die bloße gratia sufficiens angewiesene Wille wird also im gegenwärtigen Zustande nicht im Guten beharren, wenn Gott ihm nicht auch das Wollen verleiht und ihn so treibt, daß er unbesieglich der Sünde Widerstand leistet. Die aus sich wirksame Gnade muß die zureichende Gnade ergänzen.

e) Augustinus weist darauf hin, daß wir nach der Anleitung der Kirche zu Gott beten, er möge die Herzen umgestalten, aus Nichtwollenden Wollende, aus Widerstrebenden Einwilligende machen. C. duas epist. Pelag. IV, 9, 26: Oramus non solum pro nolentibus, verum etiam pro repugnantibus et oppugnantibus. Quid ergo petimus, nisi ut fiant ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes? A quo nisi ab illo, de quo scriptum est: Praeparatur voluntas a Deo? Nicht um die zureichende Gnade bloß bitten wir, nicht um die indifferente Mitwirkung Gottes, die der Mensch durch seine Einwilligung auf eine bestimmte Tätigkeit hinlenken soll, sondern um die Überwindung seines Widerstandes durch die Gnade. Also nach der Verleihung der zureichenden Gnade, mag sie auch noch so kräftig sein, bleibt ein weiteres Gnadengeschenk notwendig, um die Einwilligung des widerstrebenden Willens wirksam herbeizuführen. Vgl. De nat. et gr. 18, 20; De corrept. 3, 5; De gr. Christi 25, 26; De praedest. 20, 41; De dono persev. 2, 3 usw.

4. Übereinstimmung mit Thomas.

a) Nullo modo voluntas Dei causam habet (1 qu. 19 a. 5). Darum muß die Gnade, durch die Gott seinen Willen ausführt, aus sich selbst wirksam sein. Nach Molina muß Gott zunächst durch die scientia media feststellen, was der Mensch tun würde, wenn er ihm diese oder jene Gnade verliehe, und erst daraufhin kann er mit unfehlbarer Gewißheit beschließen, den Willen durch eine bestimmte Gnade zu einem bestimmten Heilsakte zu führen. Nun ist es aber unmöglich, die angebliche scientia media durch ein in Gott selbst liegendes Medium zu erklären (s. Bd. I[5] 183 f.). Hat sie aber eine Ursache, die nicht in Gott ist, so hat auch das göttliche Wollen, wenn es auf Grund der scientia media wirksame Gnaden verleiht, eine Ursache.

b) Der göttliche Wille ist die höchste Ursache unseres freien Handelns. Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens veluti causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus (In 1 Periherm. lect. 14). Von dem Willen Gottes hängt also jede geschöpfliche Tätigkeit, mag sie notwendig oder nichtnotwendig sein, ab. Das Wollen Gottes ist die causa altior, quae est causa entis, inquantum est ens, a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit (In Metaph. 5 lect. 3). Geht unser freies Handeln aber von dem göttlichen Wollen als seiner ersten Ursache aus, so hat die Gnade, durch die Gott es

verursacht, ihre Wirksamkeit nicht von unserem Wollen, sondern aus ihrer eigenen Kraft, von innen heraus.

c) Wo der h. Thomas die Wirksamkeit der Gnade mit unserer Willensfreiheit zu vereinigen sucht, beruft er sich nie auf das Wissen Gottes, sondern auf sein wirksames Wollen, das in uns das freie Handeln verursacht. De malo qu. 6 a. 1 ad 3: Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest. Comp. theol. 141: Ad efficaciam divinae voluntatis pertinet, non solum ut fiat quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat, quo illud fieri vult. Vult autem quaedam fieri necessario et quaedam contingenter, quia utrumque requiritur ad completum esse universi. Ut igitur utroque modo res provenirent, quibusdam adaptat necessarias causas, quibusdam vero contingentes. Ebenso 1 qu. 19 a. 8; 22 a. 4; 23 a. 6; 83 a. 1 ad 5 usw. Der Wille Gottes ist zwar eine Ursache unseres freien Handelns schon dadurch, daß er uns mit dem freien Willen ausgestattet hat. Aber seine Ursächlichkeit geht weiter. Nicht bloß die Kraft zu handeln haben wir von ihm, sondern auch das Handeln selbst. C. gent. III, 89: Homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi inquantum agit in virtute Dei . . . Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.

Wenn Thomas 1 qu. 19 a. 8 oder Comp. theol. 141 bemerkt, daß Gott unseren Willen „zurüstet" (aptat, adaptat) oder „vorbereitet" (praeparat), so zeigt schon der Zusammenhang, daß nicht die bloße Erschaffung und Erhaltung des Willens, sondern dessen physische Bewegung zu dem einzelnen Akte gemeint ist. Thomas selbst erläutert den Ausdruck in diesem Sinne In Hebr. 13 lect. 3: Deus quando immittit homini bonam voluntatem, aptat eum, id est facit ipsum aptum; et ideo dicit: Aptet vos in omni bono, ut faciatis eius voluntatem, id est faciat vos velle omne bonum . . . Dupliciter autem aptatur homo ad bene faciendum, uno modo exterius operando, et sic unus homo aptat alium persuadendo vel comminando, alio modo aliquid interius exhibendo, et sic solus Deus aptat voluntatem, qui solus ipsam potest immutare. Die „Zurüstung" des Willens durch Gott schließt also ein, daß Gott ihn innerlich verändert und zum guten Handeln in Bewegung setzt. Vgl. 1 qu. 105 a. 4.

d) Nur Gott kann die Willenspotenz so in Bewegung setzen, daß ein freier Willensakt zustande kommt. Quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo (1, 2 qu. 109 a 1). In voluntatem solus Deus imprimere potest (Comp. theol. 130). Deus solus ipsam potest immutare (In Hebr. 13 lect. 3). Ist eine physische Bewegung dieser Art, die nur Gott verleihen kann, zu jedem einzelnen Willensakte in der natürlichen Ordnung erforderlich, dann um so mehr in der Ordnung des Heiles. Selbst wenn der Wille zu natürlichen Freiheitsakten von Gott bewegt worden ist, befindet er sich zu den Heilsakten immer noch in bloßer passiver Potenz. Er muß also zu den Akten der übernatürlichen Ordnung noch wirksamer, als in der natürlichen Ordnung, innerlich beeinflußt, verändert, in Bewegung gesetzt werden, um diese Akte zu vollbringen (1, 2 qu. 109 a. 6; qu. 111 a. 2).

e) Der Mensch ist in der Hand Gottes wie ein Werkzeug, das aus sich allein keine Bewegung vollziehen kann, sondern seine naturgemäße Tätigkeit und Wirksamkeit nur dann ausübt, wenn eine andere Ursache (causa principalis) es in Gebrauch nimmt (C. gent. III, 67. 89. 147 u. ö.). Zwar ist der Mensch ein mit dem Vermögen der Selbstbewegung und Selbstbestimmung ausgestattetes Werkzeug. Aber der Gebrauch dieses Vermögens ist durch eine von Gott ausgehende applicatio virtutis ad agendum bedingt. Gott bewegt und bestimmt den Willen so, daß dieser unter diesem Einflusse das Vermögen der Selbstbewegung und Selbstbestimmung ausübt, wie es der Natur des Willens entspricht (1, 2 qu. 10 a. 4; qu. 68 a. 3 ad 2; De malo qu. 6 a. unic.; De verit. qu. 24 a. 1 ad 5). Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti (C. gent. III, 67). Deus principalius est causa cuiuslibet actionis, quam etiam secundae causae agentes (ib.). Diese aus sich wirksame göttliche Vorausbewegung ist aber auf dem Gebiete der Gnade die gratia ex se et ab intrinseco efficax. Sie treibt die durch die gratia sufficiens voll und ganz zu dem Heilsakte ausgerüstete Willenspotenz zu der übernatürlichen Tätigkeit an, so daß auch diese ganz und gar Gott als dem ersten und hauptsächlichen Agens zuzuschreiben ist.

f) Das Ziel, zu dem Gott den menschlichen Willen bewegt, wird durch dessen freie Selbstbewegung notwendig erreicht. Nur ist es keine Notwendigkeit des Zwanges, sondern der unfehlbaren Sicherheit, weil Gottes Absicht nicht fehlschlagen kann. 1, 2 qu. 112 a. 3: (Praeparatio ad gratiam) habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest. Mit diesen Worten wird die aus sich wirksame Gnade gekennzeichnet. Denn die Wirksamkeit dieser Gnade beruht darin, daß Gott unseren Willen von der Potenz aus zu dieser bestimmten freien Tätigkeit bewegt, und in dem Ratschlusse, ihn so zu bewegen, sieht Gott, daß diese Tätigkeit necessitate infallibilitatis geschehen wird.

g) Die göttliche Bewegung zur Gottesliebe schließt die Sünde aus. De carit. a. 12: Quibus Spiritus Sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinae dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis motivae, quamvis possit ex parte vertibilitatis liberi arbitrii. Hiermit beschreibt Thomas das Wesen der aus sich wirksamen Gnade. Der bewegende Einfluß des Hl. Geistes ist von solcher Kraft, daß der Mensch unfehlbar sicher Gott liebt, wenn der Hl. Geist ihn dazu bewegen will, und daß er unter diesem Einflusse unfehlbar sicher keine die Liebe ausschließende Sünde begeht.

II. Die aus sich und von innen heraus wirksame Gnade hebt die Freiheit des Willens nicht auf und vermindert sie nicht, sondern heilt und vervollkommnet sie.

1. Übereinstimmung des Satzes mit der Kirchenlehre.

Trid. S. 6 can. 4 (Denz. 814): S. q. d., liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, a. s. Also

der freie Wille übt unter der Einwirkung des Bewegens und Aufweckens eine wahre Selbsttätigkeit aus, indem er der Gnade zustimmt, und er kann auch unter dieser Einwirkung die Gnade zurückweisen, wenn er will. Es ist jedoch unfehlbar sicher, daß er sie nicht zurückweisen will. Denn die Gnade, mit der uns Gott zuvorkommt, damit wir auf die Rechtfertigung vorbereitet werden, umfaßt nach S. 6 cp. 5 auch die helfende Gnade, die durch ihre innere Kraft die freie Zustimmung des Willens verursacht.

2. Übereinstimmung mit Augustinus.

Aufs entschiedenste betont Augustinus, daß die Gnade, die nach seiner Lehre aus sich wirksam ist, die Willensfreiheit nicht beeinträchtigt, sondern heilt, stärkt und mehrt. De spir. et litt. 30, 52: Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit; sed magis liberum arbitrium statuimus . ., quia gratia sanat voluntatem, qua iustitia libere diligatur. Ep. 157, 8. 10: Haec enim voluntas libera tanto erit liberior, quanto sanior; tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subiectior . . . Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia iuvatur, sed ideo iuvatur, quia non tollitur. De corrept. 8, 17: Ecce quemadmodum secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur voluntatis. Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem. Ib. 12, 38: Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur (vgl. S. 414). Weitere Texte s. etwa bei Del Prado II 276 ff.

3. Übereinstimmung mit Thomas.

Ganz im Geiste Augustins lehrt auch Thomas immer wieder, daß die den geschöpflichen Willen bewegende Einwirkung Gottes unfehlbar wirksam ist, ohne den Willen zu nötigen. 1, 2 qu. 10 a. 4 ad 3: Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. De malo qu. 6 a. unic. ad 3: Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. Ähnlich an fast zahllosen Stellen.

Zur Begründung weist Thomas vor allem darauf hin, daß Gott alle geschöpflichen Ursachen so zu ihren Tätigkeiten bewegt, wie es ihrer Natur entspricht. De malo l. c.: Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum. 1 qu. 83 a. 1 ad 3: (Deus) movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem. 1, 2 qu. 10 a. 4: Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius nisi

in his, ad quae naturaliter movetur. Also Gott zerstört und verdirbt unsere Freiheit nicht, wenn er unseren Willen zur Tätigkeit in Bewegung setzt, sondern er erhält sie uns. Und je mehr er durch seine wirksame Gnade unseren Willen zum Guten treibt, um so mehr heilt, ergänzt und vervollkommnet er ihn. In 2 Cor. 3 lect. 3: Qui vitat mala, quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina. In Rom. 6 lect. 4: Servite Domino in laetitia; o Domine, quia ego servus tuus. Haec autem vera est libertas et optima servitus; quia per iustitiam homo inclinatur ad id, quod convenit ipsi, quod est proprium hominis, et avertitur ab eo, quod convenit concupiscentiae, quod est maxime bestiale. C. Gent. III, 66: Ultimum in bonitate et perfectione inter ea, in quae potest agens secundum, est illud, in quod potest ex virtute agentis primi. Nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi. Vgl. III, 70; De malo qu. 3 a. 3 usw.

Einen anderen Grund sieht Thomas in der Natur des geschaffenen freien Willens. Schon in der natürlichen Ordnung kann der Wille nur dann handeln und frei handeln, wenn er von Gott bewegt wird. Er hat seine Freiheit nur durch Teilnahme an der göttlichen Freiheit, und er wirkt nur als Werkzeug in der Hand Gottes, als eine untergeordnete Ursache (1, 2 qu. 9 a. 4 et 6; qu. 109 a. 2 ad 1; C. gent. III, 67. 88. 89. 147; De malo qu. 6 a. unic. ad 17; De verit. qu. 24 a. 3 et 8 usw.). Durch die göttliche Bewegung also, die ihn zum Tätigsein wirksam bewegt, erfährt er in seiner Freiheit keine Minderung und Schädigung, sondern stets eine Verbesserung und Vervollkommnung. Um so mehr ist dies in der Gnadenordnung der Fall. Denn von Natur hat der freie Wille bloß die passive Möglichkeit (potentia oboedientialis), durch die Gnade zur Verrichtung von Heilswerken ausgerüstet und bewegt zu werden (3 qu. 1 a. 3 ad 3; qu. 11 a. 1; 1, 2 qu. 9 a. 6 ad 3). Die ihm hierzu verliehene zureichende und wirksame Gnade erhebt also den freien Willen, statt seine Freiheit zu beeinträchtigen, vervollkommnet ihn, macht ihn dem göttlichen Willen ähnlicher, läßt ihn in höherem Maße an der göttlichen Freiheit teilnehmen.

Ferner ist nach De verit. qu. 28 a. 3 ad 9 der Akt des Wollens die Ergänzung der Potenz. An sich ist der Wille in der Potenz zu entgegengesetzten Entschließungen. Der Akt determiniert ihn zu einer von beiden. Potentia completur per actum, per quem determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque. Nun findet aber die determinatio ad unum dadurch statt, daß die Vernunft überlegt und der Wille ihr Urteil annimmt. Beides aber kann, da Vernunft und Wille aus sich nicht zu ihrer Betätigung kommen können, nur infolge einer göttlichen Vorausbewegung geschehen. Folglich ist es dieser Vorausbewegung, also in der Heilsordnung der aus sich wirksamen Gnade zu verdanken, daß der Wille zu seinem Akte, zu der freien Selbstbestimmung gelangt. Die Gnade zerstört die Freiheit nicht, sondern hebt und vervollkommnet sie.

Die Einwürfe gegen den Thomismus, die von seiten der Gegner erhoben werden, gehen hauptsächlich dahin, daß die thomistische gratia efficax die Willensfreiheit beeinträchtige und die thomistische gratia sufficiens nicht wahrhaft ausreichend sei.

1. Die Gegner sagen, die thomistische gratia efficax überlasse dem menschlichen Willen nur scheinbar die freie Selbstentscheidung. Wenn die Gnade unfehlbar sicher aus eigener Kraft die Zustimmung des Willens herbeiführe, so könne er sich ihr in Wirklichkeit nicht widersetzen, und das tridentinische Dogma (S. 6 can. 4) erkläre doch mit allem Nachdruck: posse dissentire, si velit.

Dieser Einwurf wurde, soweit er sich um die natürliche Ordnung handelt, bereits oben S. 33 ff. und Bd. I^5 186 f. als haltlos erwiesen. Zur Ergänzung nur noch folgendes:

Die Thomisten wenden diesem Einwande gegenüber die berühmte Unterscheidung des sensus compositus und sensus divisus an. Der Wille kann sich der wirksamen Gnade allerdings nicht widersetzen in sensu composito, d. h. der wirksame Einfluß der Gnade und das tatsächliche Widerstreben des Willens können nicht zugleich bestehen; wohl aber kann er sich in sensu diviso widersetzen, d. h. er bewahrt unter dem wirksamen Einflusse der Gnade das Vermögen nicht zuzustimmen.

Die Unterscheidung des sensus compositus und sensus divisus war schon zur Zeit des h. Thomas üblich. De verit. qu. 6 a. 4 ad 8: Dicitur communiter, quod haec: Deus potest non praedestinatum praedestinare vel praedestinatum non praedestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera. Der sensus compositus verbindet den Akt mit seiner Unterlassung oder mit dem entgegengesetzten Akte („der Vogel auf dem Aste kann fliegen" bedeutet in sensu composito: während er sitzt, kann er zugleich actu fliegen). Eine solche Verbindung ist in sich unmöglich; denn sie würde besagen, daß zwei sich ausschließende Akte zugleich in demselben Subjekte wären. Darum fügt Thomas l. c. hinzu: Et ideo omnes locutiones illae, quae sensum compositum implicant, sunt falsae simpliciter. Der sensus divisus trennt den Akt von seiner Unterlassung oder von dem entgegengesetzten Akte und verbindet den Akt mit der bloßen Potenz zum Gegenteil („der Vogel auf dem Aste kann fliegen" bedeutet in sensu diviso: während er sitzt, hat er zugleich die Potenz zu fliegen). Auf die gratia efficax angewandt: Gibt Gott die wirksame Gnade, unter deren Einfluß der Heilsakt unfehlbar sicher zustandekommt, so kann der Mensch widerstreben nicht in sensu composito d. h. der Akt des Widerstrebens ist mit diesem wirksamen göttlichen Einflusse nicht vereinbar, wohl aber in sensu diviso d. h. das Vermögen zu widerstreben wird dadurch nicht berührt.

Es kommt hier also einfach das philosophische Axiom zur Anwendung, daß ein und dasselbe nicht zugleich sein und nicht sein kann. Wenn der Wille einen Heilsakt vollzieht — und das tut er, wenn Gott ihm dazu die wirksame Gnade gibt —, so kann er den Akt nicht zugleich unterlassen. Das Vollbringen der Heilshandlung und ihr Nicht-Vollbringen können von demselben Willen nicht zugleich verwirklicht werden. Aber das Vermögen, sie zu unterlassen, geht dadurch nicht verloren. Mit dieser Auffassung des sensus compositus und sensus divisus folgen die Thomisten getreu der Lehre des Aquinaten l. c. und De verit. qu. 23 a. 5 ad 3: Quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate. Non enim sunt ista incompossibilia: Deus vult istum salvari, et: ille potest damnari; sed ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari, et: iste damnatur.

Die Gegner bemerken dazu, dieses Vermögen, der gratia efficax Widerstand zu leisten, erscheine doch zu sehr als ein rein abstraktes Können, nicht als die Freiheit, hic et nunc etwas anderes zu wollen, als was die Gnade bezweckt. Die Freiheit erfordere, daß der Wille Herr seiner Betätigung sei, also nicht von einem anderen wirksam und unfehlbar prädeterminiert werde. — Dagegen ist daran zu erinnern, daß es unzulässig ist, den Willen in seiner Betätigung auch nur für einen Augenblick von Gott unabhängig zu denken. Die Gegner haben eine falsche Vorstellung von unserer Freiheitsbetätigung. Der Mensch handelt frei, aber mit geschöpflicher Freiheit, in wesentlicher Abhängigkeit von seinem Schöpfer; er bewegt und bestimmt sich selbst, aber als causa secunda, unter der Bewegung und Bestimmung seitens der causa prima; habet dominium sui actus non per exclusionem causae primae (De pot. qu. 3 a. 7 ad 13). Gott gibt nicht nur die Freiheit als Potenz, sondern auch ihre Betätigung. Ohne seinen wirksam bewegenden Einfluß kann keine Potenz zu ihrem Akte übergehen, folglich auch das Freiheitsvermögen nicht. Nun bewegt Gott aber nicht bloß zu der Substanz der Handlung, sondern auch zu ihrem Modus, er bewegt also den freien Willen zum freien Handeln (1, 2 qu. 10 a. 4; In Rom. 9 lect. 3 usw.), und da Gottes Wille allmächtig und absolut wirksam ist, so werden wir durch das Mittel, dessen er sich bedient, um seinen Willen durch uns zur Ausführung zu bringen, mit unfehlbarer Sicherheit zum freien Handeln bewegt. Die gratia efficax bewirkt durch ihre innere Kraft unfehlbar sicher, daß wir die Heilstätigkeit, zu der sie gegeben wird, mit voller Freiheit ausführen. C. gent. III, 94: Si Deus providit hoc futurum, hoc erit; . . providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo infallibiliter, quod erit contingenter, non necessario. De verit. qu. 6 a. 3: Ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium.

2. Man wendet ein, die thomistische gratia sufficiens sei nicht wahrhaft ausreichend, weil sie aus sich niemals zu dem Heilsakte führe, sondern dazu einer Ergänzung durch die gratia efficax bedürfe. Der Mensch, dem diese wirksame Gnade vorenthalten werde, könne also die Gebote Gottes nicht erfüllen und sei für die Übertretungen nicht verantwortlich und nicht strafbar. — Darauf ist zu erwidern: Die gratia sufficiens im thomistischen Systeme ist wahrhaft zureichend, da sie den Menschen vollständig mit der nötigen Kraft ausrüstet, einen Heilsakt zu verrichten. Wie reich und vielgestaltig diese Gnadenhilfe Gottes ist, wurde S. 408 erwähnt. Nun ist aber die Kraft des Geschöpfes, auch die übernatürliche, an sich in der Ruhe. Daher muß zu der gratia sufficiens, die das volle Handelnkönnen gibt, eine weitere Gabe, die gratia efficax hinzukommen, die durch die ihr eigene Kraft die ruhende Potenz in Bewegung setzt, so daß der geschaffene Wille sich nun mit Freiheit für die Heilshandlung entscheidet und sie vollbringt. Demnach ist die gratia sufficiens wahrhaft zureichend in ihrer Ordnung, in der Ausrüstung der Potenz, sie gibt das Handelnkönnen, während die gratia efficax in einer anderen Ordnung, im Gebrauche der Potenz, erforderlich ist, sie gibt das wirkliche Handeln. Zudem besteht zwischen beiden Gnaden der engste Zusammenhang. Indem Gott die zureichende Gnade verleiht, bietet er in ihr zugleich die wirksame an, er ist, soviel an ihm liegt, bereit und gewillt, auf die zureichende Gnade die wirksame folgen zu lassen, und versagt

sie nur wegen einer vorangegangenen oder gleichzeitigen (bloß der Natur nach früheren) Verschuldung des Menschen. Die gratia sufficiens genügt also so sehr, daß, wenn der Heilsakt nicht vollbracht wird, dies nicht in einem Ungenügen dieser Gnade, sondern nur in dem Versagen des geschaffenen Willens, der der Gnade ein Hindernis setzt, seinen Grund hat. Dies entspricht der Lehre des Konzils von Trient S. 6 cp. 13 (Denz. 806): Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet operans velle et perficere. So auch Thomas C. gent. III, 159: Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; omnes enim homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur 1 Tim. 2, 4. Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant, sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit, nisi lumine solis praeveniatur. 1, 2 qu. 112 a. 3 ad 2: Defectus gratiae prima causa est ex nobis, sed collationis gratiae prima causa est a Deo, secundum illud Os. 13, 9: Perditio tua ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum. Vgl. In Sent. 1 d. 40 qu. 4 a. 2; In Ioh. 6 lect. 5; C. gent. III, 159 f. usw.

Der Mensch ist daher zweifelsohne für die Übertretung des göttlichen Gebotes verantwortlich. Denn er erlangt die zur Beobachtung des Gebotes notwendige wirksame Gnade nur deswegen nicht, weil er ihr ein Hindernis setzt. C. gent. III, 159: Cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito imputatur ei, qui impedimentum praestat gratiae receptioni.

Freilich erfüllt der Mensch das göttliche Gebot nur dann, wenn ihm außer der zureichenden Gnade die wirksame zuteil wird, er erfüllt das Gebot nicht und sündigt, wenn ihm die wirksame Gnade fehlt; aber daraus folgt keineswegs, was die Molinisten behaupten, daß die Vorenthaltung der wirksamen Gnade der Grund oder die Ursache der Sünde sei und dem Sünder keine Verantwortung für seine Übertretung zufalle. Der h. Thomas hat diese molinistische Einrede schon im voraus widerlegt. Er geht De malo qu. 3 a. 1 ad 8 auf den Einwurf ein: Wenn die Gnade das gute Werk verursacht, so ist die Entziehung der Gnade die Ursache der Sünde. Thomas erwidert: Deus quantum est in se, omnibus se communicat pro captu eorum. Unde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc, quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinae. Sic ergo quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo, sed ex hoc, quod ipse, cui gratia apponitur, impedimentum gratiae praestat. Es ist zwar wahr: Wie das Licht die Dinge sichtbar macht, so macht das Fehlen des Lichtes sie unsichtbar, wie es überhaupt eine sichere Regel der Logik ist: Si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis. Aber wie wiederum bereits Thomas dargelegt hat, läßt sich diese Regel nicht auf unseren Fall anwenden, weil zu dem Fehlen der wirksamen Gnade nicht die gleichen Faktoren beitragen, wie zu dem Empfang dieser Gnade. Ihr Empfang hängt davon ab, daß Gott sie verleihen und der Mensch sie aufnehmen will, ihr Fehlen aber hat allein darin seine Ursache, daß der Mensch ihr ein Hindernis entgegensetzt (In Sent. 1 d. 40 qu. 4 a. 2 ad 3). Deswegen ist die Vorenthaltung der wirksamen Gnade nach der thomistischen Theorie in keiner Weise Grund oder Ursache der Übertretung eines göttlichen Gebotes.

Der Grund oder die Ursache der Sünde liegt allein in dem Willen des Menschen, der sich durch die ihm eigene Defektibilität der zureichenden Gnade widersetzt und so der wirksamen Gnade ein Hindernis bereitet. Während die Zustimmung zu der gratia sufficiens wie überhaupt alles sittlich gute Handeln nur durch das Zusammenwirken zweier positiv wirkender Prinzipien, Gottes und des Menschen, geschieht, geschieht der Abfall zum Bösen und der Widerstand gegen die zureichende Gnade lediglich durch den Menschen als das principium proximum et unicum und wird ihm mit Recht imputiert. Für Gott ist jedoch dieser von ihm nicht gewollte, sondern bloß zugelassene Widerstand gegen die gratia sufficiens dann der Grund, die gratia efficax nicht zu verleihen (1, 2 qu. 112 a. 3).

Gott kann die Defektibilität des Menschen heilen und seinen Widerstand durch wirksame Gnade überwinden, aber er braucht es nicht. Er tut es oft, jedoch nicht immer — ein Geheimnis seines unerforschlichen Willens. Doch ist folgendes sicher: Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi prius deseratur (Trid. S. 6 cp. 11, Denz. 804). Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia, nisi secundum quod bonum est . . Est tamen bonum, ut careat gratia, si eam habere non vult vel si ad eam habendam negligenter se praeparat, quia iustum est (Thomas In Sent. 1 d. 40 qu. 4 a. 2).

Es zeigt sich also klar, daß die Versagung der wirksamen Gnade in keiner Weise Grund oder Ursache der Sünde ist. Sie ist nicht einmal eine irgendwie der Sünde vorangehende Bedingung. Vielmehr ist umgekehrt die Sünde Bedingung für die Vorenthaltung der wirksamen Gnade. Ohne die Sünde würde auf die gratia sufficiens die gratia efficax folgen; durch die Sünde wird letztere Gnade ausgeschlossen, weil der sündhafte Akt mit dem durch die gratia efficax bezweckten Heilsakte unvereinbar ist.

Somit geht die Sünde stets und notwendig der Versagung der wirksamen Gnade wenigstens ordine naturae voran, wie auch Thomas 2, 2 qu. 2 a. 5 ad 1 über die Glaubensgnade bemerkt: Quod quidem auxilium quibuscunque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur in poenam praecedentis [vel tempore vel natura] aut saltem originalis [nondum remissi] peccati, ut Augustinus dicit (cfr. De corrept. 5 et 6).

Die Frage, wie Gott die Sünde vorhersehe, ist in der Lehre vom göttlichen Erkennen Bd. I[5] 187 ff. behandelt worden.

Billuart diss. 5 a. 2. 6. 7; Gloßner II 18 ff.; Goudin qu. 5 a. 3. 4; Heinrich-Gutberlet VIII 446 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 24 a. 3; Mazzella disp. 3 a. 5; Van Noort[2] 54 ff.; Pesch V[4] 153 ff.; Del Prado II 276 ff.; Salmant. disp. 7 dub. 4—7; v. Schaezler, Neue Untersuchungen 87 ff.; Wagner (§ 3) 216 ff.; J. Ude, Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae. Graz 1905; M. Limbourg, Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre: Zeitschr. f. kath. Theol. 1877, 161 ff.; Ders., Die zureichende Gnade im Thomismus: Ebd. 497 ff.; R. Garrigou-Lagrange, Dieu[3]. Paris 1920, 685 ff. Vgl. oben S. 37 die Literatur über die praemotio physica.

§ 18.

Der Molinismus.

Wie Molina und seine Anhänger das Verhältnis der causa secunda zu der causa prima in der natürlichen Ordnung auffassen, wurde Bd. I[5] 181 f. und oben S. 31 f. dargelegt. Wir brauchen hier um so weniger

darauf zurückzukommen, als sie starkes Gewicht darauf legen, daß die Wirksamkeit Gottes in der Gnadenordnung seiner Wirksamkeit in der natürlichen Ordnung nicht zu entsprechen brauche. Man könne die natürliche praemotio physica leugnen und trotzdem anerkennen, daß die übernatürliche Gnade den Willen physisch vorausbewege. Indes wird sich herausstellen, daß die letztere physische Vorausbewegung, die von allen Molinisten behauptet wird (mit Molina Concordia qu. 14 a. 13 disp. 29), im wesentlichsten und entscheidendsten Punkte von der praemotio physica der Thomisten verschieden ist, da die Molinisten es dem durch die Gnade vollständig ausgerüsteten Willensvermögen überlassen, aus sich selbst den Übergang von der Potenz zu dem Akte zu vollziehen.

Eine bedeutende Verschiedenheit in der natürlichen und übernatürlichen Mitwirkung Gottes aufzustellen, war Molina genötigt, weil die einfache Übertragung seiner Lehre von der natürlichen Mitwirkung auf die Heilsordnung ohne Rückfall in die semipelagianische Verirrung nicht möglich ist. Aber der Lehre des h. Thomas entspricht diese Auflösung der Harmonie beider Ordnungen keineswegs. Nach Thomas ist die aktuelle wirksame Gnade nichts anderes als die der übernatürlichen Ordnung angehörende physische Vorausbewegung zu der Heilstätigkeit. In beiden Ordnungen geht die göttliche Bewegung der Selbstbewegung des Geschöpfes als bewirkende Ursache voran. In beiden Ordnungen kann nur Gott dem Willen diesen physischen Antrieb geben, in dem Willen selbst wirken, ihn innerlich verändern und vervollkommnen, so daß die Handlungen ihrem Ziele, dem natürlichen oder dem übernatürlichen, entsprechen. In beiden Ordnungen ist der Mensch in dem Wirken des Guten ganz und gar von dieser Vorausbewegung abhängig: ohne sie kommt er in keiner von beiden Ordnungen zu wirklichem Wünschen, Wollen und Vollbringen des Guten. Und in der Vorausbewegung durch die aktuelle Gnade ist die ganze Vollkommenheit der natürlichen praemotio physica eingeschlossen. Wiederholt weist Thomas auf diese innige Harmonie der beiden Ordnungen und der ihnen entsprechenden Bewegungen des Menschen durch Gott hin (1, 2 qu. 9 a. 6; qu. 109 a. 6; qu. 111 a. 2; qu. 113 a. 3. 6. 8).

Die molinistische Lehre von der Wirksamkeit der Gnade.

1. Das Heilswerk geht von Gott und seiner Gnade aus. Der Entschließung unseres freien Willens kommt die Gnade zuvor, die nicht nur moralisch, sondern auch physisch auf den Willen einwirkt. Die gratia praeveniens besteht nämlich in übernatürlichen vitalen Akten des Verstandes und des Willens, die Gott in uns ohne uns entstehen läßt (actus indeliberati). Sie erleuchtet, ruft, weckt uns, flößt uns eine Hinneigung zum Guten, himmlische Lust und Süßigkeit ein, erhöht und ergänzt unsere Seelenkräfte zu übernatürlicher Leistungsfähigkeit. So erweist sich die Gnade in uns wirksam, bevor wir irgend etwas mit Überlegung und Freiheit dazu beitragen. Sie ist in diesem Stadium aus sich und von innen heraus wirksam und rüstet den freien Willen zu der

Heilstätigkeit, die ein actus deliberatus ist, so vollständig aus, daß er das volle Können und eine Hinneigung zu ihr besitzt.

2. Wenn die Willenspotenz so durch die zuvorkommende Gnade zum übernatürlichen Handeln ausgerüstet und bereit gemacht ist, kann der Mensch ohne weiteres, wenn er will, zu dem Heilsakte selbst übergehen, er kann aber auch seine Zustimmung zu der Gnade versagen. Die passive Indifferenz des Willens ist durch den Einfluß dieser Gnade in die aktive Indifferenz übergeführt worden. Die Gnade hat ihn so bewegt und verändert, daß er nunmehr das principium efficiens actuum supernaturalium in sich hat (Concordia l. c. disp. 41). Ihr Einfluß ist nämlich motio quaedam in ipsam causam (sc. in potentiam liberi arbitrii), ut ea mediante in se habeat, unde libere exercere ulterius possit, si velit, eiusmodi opera, qualia ad salutem sunt necessaria (disp. 29). Um den Heilsakt zu wollen, bedarf der Wille also keiner weiteren Gnade, die von der zuvorkommenden wesentlich verschieden ist. Stimmt er zu, so setzt dieselbe Gnade, die vorher auf ihn einwirkte, oder, wie andere sagen, eine neue Gnade derselben Art ihren Einfluß fort und hilft ihm bei der Heilshandlung, die somit von beiden Ursachen wie von Teilursachen gemeinsam gewirkt wird. Durch die Zustimmung des freien Willens wird also die gratia praeveniens zur gratia adiuvans.

3. Danach bestimmt sich auch der Unterschied zwischen der gratia sufficiens und gratia efficax. Es ist kein innerlicher Unterschied, als ob der wirksamen Gnade eine besondere innere Kraft eigen wäre, die aus sich die Zustimmung des Menschen unfehlbar sicher herbeiführt. Der Unterschied ist nur äußerlich, indem eine und dieselbe Gnade gratia efficax wird, wenn der freie Wille zustimmt, hingegen pure sufficiens bleibt, wenn er nicht zustimmt. Sie unterscheiden sich also nur durch den Erfolg je nach dem Verhalten des freien Willens. Die wirksame Gnade ist efficax ab extrinseco, nämlich ab eventu.

4. Die unfehlbare Sicherheit des Erfolges der wirksamen Gnade erklärt der Molinismus aus dem göttlichen Vorherwissen. Gott weiß durch die scientia media von Ewigkeit vorher, wie sich der Mensch in den verschiedensten Verhältnissen gegenüber dieser oder jener Gnade verhalten würde. Er kann auf Grund dieser Präszienz die Gnade auswählen, von der er weiß, daß sie nicht pure sufficiens bleiben, sondern durch die Zustimmung des freien Willens wirksam werden wird. Gott braucht die wirksame Gnade nicht zu wählen, weil er seinem allgemeinen Heils-

willen durch die Gewährung wahrhaft zureichender Gnade durchaus gerecht wird. Daß er sie wählt und dem Menschen verleiht, ist ein Ratschluß seiner freien, unerforschlichen Gnadenwahl.

Kritik.

1. Die menschliche Freiheit wird im Molinismus so stark betont, daß die dem Geschöpfe wesentliche allseitige Abhängigkeit von der causa prima für den entscheidenden Augenblick der Zustimmung zu der Gnade nicht festgehalten wird. Die zuvorkommende Gnade, behauptet man, gibt dem Menschen so die vollständige und nächste Ausstattung und Kraft zur Zustimmung, sie versetzt ihn so in den actus primus proximus ad consentiendum, daß er ohne weitere Gnadenhilfe mit der bloßen allgemeinen Mitwirkung Gottes zustimmen kann, wenn er will. Aber dies widerspricht der klaren Lehre des h. Thomas. Nach Thomas (1, 2 qu. 9 a. 4 u. oft) kann kein geschaffenes Ding, das Verschiedenem gegenüber indifferent ist, aus sich zu einer bestimmten Tätigkeit übergehen, sondern es muß von einem äußeren Prinzip in Bewegung gesetzt und so aus der Indifferenz erhoben werden. Nun ist aber die Willenspotenz, auch wenn sie mit allen Hilfsmitteln der Natur und der Gnade ausgestattet ist, die ihr die Heilstätigkeit möglich machen, trotzdem dieser Tätigkeit gegenüber noch in der Indifferenz. Die Kraft und Neigung zu dem Akte ist ihr durch die zureichende Gnade verliehen worden. Aber sie kann die Kraft und Neigung nicht aktualisieren, sie kann von der Gnade keinen Gebrauch machen, wenn nicht eine Gnade anderer Art hinzukommt, die den Willen zu dem Akte in Bewegung setzt. Die Betätigung vorhandener Kräfte, mögen sie mit der Natur gegeben oder aus Gnade zu ihr hinzugefügt sein, ist eine Vollkommenheit, die weder mit den Kräften als solchen schon verbunden ist noch aus ihnen allein hervorgehen kann. Darum bleibt immer noch die göttliche Bewegung zu der Betätigung unbedingt erforderlich. Quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo (1, 2 qu. 109 a. 1). Selbst im Zustande der himmlischen Glorie hört diese Notwendigkeit der göttlichen Hilfe zur Betätigung der verliehenen Kräfte nicht auf (ib. a. 9 ad 1). Der Molinismus behauptet nun aber, die vollständige und nächste Ausrüstung zum Heilsakte genüge für den Willen, um aus der Potenz zum Akte übergehen zu können. Er hebt also für diesen höchst wichtigen, entscheidenden Augenblick der Zustimmung zu der Gnade das grundwesentliche Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer auf. Nicht Gott, sondern der Wille ist in dem Augenblicke, in dem dieser seine Entschließung trifft, als das primum agens, als das primum principium seiner Entscheidung wirksam.

Die Molinisten wollen freilich diese Folgerung, daß sie die totale Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott in der menschlichen Freiheitsbetätigung aufheben, nicht gelten lassen, obwohl sie sich vollkommen logisch aus ihren Voraussetzungen ergibt. Sie sagen, der freie Wille stehe selbstverständlich in jeder Hinsicht unter der Ursächlichkeit Gottes, er habe all seine Kraft von Gott und hänge auch in ihrer Betätigung ganz von Gott ab, da er ohne die göttliche Mitwirkung nicht das geringste zu tun vermöge; und wenn er sich gemäß seiner angeborenen Freiheit aus sich, ohne von Gott dazu determiniert zu sein, für den Heilsakt entschließe, zu dem ihn die Gnade befähigt hat, so habe er ja nicht nur die Gnade, sondern auch

die Freiheit ganz und gar von Gott empfangen. — Allein der Kern der Frage bleibt ungelöst: Wie kommt der Wille aus der Potenz zum Akte? Die Freiheit als solche ist Potenz, und die Gnade bewirkt, wenn sie nicht durch ihre innere Kraft die Potenz in Tätigkeit setzt, nur eine Erhebung und Kräftigung des Willens, die seinen Übergang zu dem Akte unerklärt läßt. Daß der Wille das Vermögen erhält, aus sich von der Potenz zum Handeln überzugehen, widerspricht seiner Stellung als causa secunda. Erstes Prinzip der eigenen Selbstbewegung kann nur das sein, was auch erstes Prinzip des eigenen Seins ist. Hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit (Thomas In Sent. 2 d. 37 qu. 2 a. 2). Darum ist die causa secunda in ihrem Wirken als solchem ganz und gar von der causa prima abhängig, ja sie ist Ursache nur durch die causa prima: In quolibet genere causarum causa prima est magis causa, quam causa secunda; nam causa secunda non est causa nisi per causam primam ... Agit autem supremum agens omnes actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones (C. gent. III, 17). Unumquodque, quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur (1, 2 qu. 68 a. 2). Sic igitur actio intellectus et cuiuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, inquantum ab ipso habet perfectionem sive formam, per quam agit; alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum (1, 2 qu. 109 a. 1; De pot. qu. 3 a. 7 u. oft).

2. Aus dem Gesagten ergibt sich auch schon, daß die geschöpfliche Freiheit, die gegen den Calvinismus zu schützen Molina als seine Hauptaufgabe ansah, von ihm und seinen Anhängern nicht richtig verstanden wird. Zwar sagt Molina richtig: Frei handelt der, der unter Voraussetzung aller Bedingungen zum Handeln sowohl handeln als auch nicht handeln kann und so das eine tut, daß er auch dessen Gegenteil tun könnte. Aber er übersieht eine wesentliche Bedingung zum Handeln. Er hält alle Bedingungen für gegeben, wenn Gott die Willenspotenz gibt und erhält und für den Heilsakt hebt und stärkt. Er meint, daß sich der Wille dann ohne weiteren vorausbewegenden Einfluß Gottes selbst bestimmen und seine Wahl treffen kann. Aber eine solche Freiheit, sich selbst zu bestimmen, ohne daß Gott diesen Akt als causa prima unmittelbar wirkt, eine Wahl zu treffen, ohne daß Gott den Willen physisch zu dieser Wahl vorausbewegt, ist keine geschöpfliche Freiheit mehr. Ist der freie Wille in dem Augenblicke, da er sich aus der Indifferenz erhebt und sich ad unum determiniert, so unabhängig, daß er nicht von Gott unmittelbar zu diesem Akte vorausbewegt ist, so mag er causa secunda, secundum agens, secundum liberum genannt werden, er ist es in Wirklichkeit nicht. Gott hat dem Willen zwar die Kraft gegeben, sich selbst zu bestimmen, aber nicht in Unabhängigkeit von der Bestimmung, die Gott selbst in ihm vornimmt. Determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur, unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita, sicut primo agenti (In Sent. 2 d. 25 qu. 1 a. 1 ad 3). Hoc ipsum, quod secundae causae ordinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo (1 qu. 105 a. 1 ad 3). Mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo (1, 2 qu. 109 a. 2 ad 1). Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae (De pot. qu. 3 a. 7 ad 13 usw.).

Wenn Molina die zuvorkommende Gnade als eine motio in ipsam causam d. h. als eine die Willenspotenz selbst erfassende Bewegung bestimmt (s. oben) und seine Anhänger diese Bewegung geradezu praemotio physica oder praedeterminatio physica nennen, so sind sie weit entfernt, diese Ausdrücke in dem Sinne zu verstehen, in dem der h. Thomas beständig von der motio ad agendum und der determinatio ad unum spricht. Molina betont mit Nachdruck, daß die zuvorkommende oder zureichende Gnade die übernatürlichen Kräfte und die Neigung zum Guten gibt, daß sie einlädt und lockt, ohne jedoch den Willen zur Zustimmung zu determinieren. Diese Determinierung ist „von dem Willen selbst, der sich gemäß seiner angeborenen Freiheit frei zu dem Konsens oder dem Dissens appliziert und determiniert, und nicht von Gott, als ob er den Willen durch seine Allmacht determinierte" (Concordia qu. 23 a. 4 et 5 disp. 1 membr. 7). Also die molinistische motio in ipsam causam oder praemotio physica ist durchaus keine die Willenspotenz selbst physisch verändernde und bestimmende Bewegung, wie es die wirksame Gnade nach der Lehre des h. Thomas ist.

3. Es muß gegen den Molinismus die größten Bedenken erregen, daß er in dem Heilsgeschäfte das, was bei der Benutzung der zuvorkommenden Gnade das eigentlich Ausschlaggebende ist, die Einwilligung in die Gnade, dem menschlichen Willen allein zuschreibt. So ist die zuvorkommende Gnade dem freien Willen unterworfen, nicht umgekehrt, der Wille entscheidet, ob sie wirksam werden soll, der Wille bewirkt, daß sein Inhaber sich in Sachen des Heiles von anderen unterscheidet. Empfangen zwei völlig gleich veranlagte Menschen zu gleicher Zeit und unter denselben Umständen die völlig gleiche Gnade, die sie zu einem bestimmten Heilsakte ausrüstet und geneigt macht, so kann nach Molinas Lehre der eine zustimmen, der andere sich widersetzen. Was verschafft nun dem ersteren den Vorzug in Sachen des Heils? Woher rührt seine Determination zu dem Heilsakte, durch die er sich von dem anderen unterscheidet? Da gibt es nur ein Entweder — Oder. Da die Gnade in beiden völlig gleich ist, also von ihr die Determination des einen im Gegensatz zu dem anderen nicht herrühren kann, so muß entweder, wie die Thomisten verlangen, eine weitere Gnadenhilfe zugegeben werden, die einen von beiden zur Einwilligung bewegt, oder man muß zu der höchst bedenklichen Annahme greifen, daß die Verschiedenheit der beiden in Sachen des Heils nicht die Gnade Gottes, sondern den geschaffenen Willen zum ersten Prinzip hat, während doch der Apostel 1 Kor. 4, 7 schreibt: Quis te discernit? Quid habes, quod non accepisti?

Um dieser Folgerung zu entgehen, behaupten die Molinisten, in dem vorausgesetzten Falle sei die Gnade zwar der Wesenheit und Kraft nach für beide Empfänger die gleiche; trotzdem liege, wenn der eine zustimme, der andere Widerstand leiste, insofern eine Ungleichheit in der Gnade, als sie für den einen eine größere Wohltat als für den anderen bedeute. Gott sehe nämlich von Ewigkeit durch die scientia media das Verhalten aller Menschen gegenüber allen ihnen etwa verliehenen Gnaden vorher. Wenn Gott also die Umstände herbeiführe, unter denen, wie er wisse, der eine dieselbe Gnade benutzen würde, die der andere zurückweisen würde, und wenn er ihnen nun die gleiche Gnade gebe, so gewähre er dem ersten dadurch eine größere Wohltat als dem zweiten. Die Determination des ersteren zu dem Heilsakte sei also auf die Gnade zurückzuführen, weil sie so beschaffen sei, daß sie nach dem Vorauswissen Gottes unfehlbar sicher Erfolg haben werde. — Jedoch selbst angenommen, die molinistische Lehre von der scientia media bestände zu Recht, so ist es doch unmöglich, daß Gott in dem Falle, den wir vorausgesetzt haben, aus der Beschaffenheit der Gnade die Zustimmung des einen, den Widerstand des anderen erkennt. Denn die Gnade an sich ist für beide ganz gleich. Daß sie für einen von ihnen eine größere Wohltat sein soll, ergibt sich nach Molina erst auf Grund des göttlichen Vorauswissens. Es ist also in der Gnade nichts vorhanden, woraus das göttliche Erkennen eher die Zustimmung des einen, als die des anderen ersehen könnte. Sieht Gott die bedingtzukünftige freie Zustimmung des einen vorher und wählt er danach die Gnade aus, der er zustimmen wird, so sieht er die Zustimmung nicht als abhängig von der Gnade als ihrem ersten Prinzip, sondern als allein abhängig von der angeborenen Willensfreiheit voraus. Der Mensch selbst ist es also, der kraft seiner angeborenen Freiheit sich in Sachen des Heiles einen Vorzug vor anderen Menschen verschafft und bewirkt, daß die erhaltene Gnade eine größere Wohltat für ihn wird.

Die Annahme der scientia media aber, die auch hier die letzte Zuflucht der Molinisten ist und die ihrem ganzen Systeme als unentbehrliche Stütze dient, leidet, wie Bd. I[5] 183 ff. gezeigt wurde, an Schwierigkeiten, die man als unüberwindlich bezeichnen muß. Es sei hier nur noch auf die ausgezeichneten Auseinandersetzungen von N. del Prado, De gratia et libero arbitrio III, 132 ff., hingewiesen, der für folgende Sätze den schlagenden Nachweis erbringt: 1. die Lehre von der scientia media führt zu der Folgerung, daß Gott nicht die erste Ursache in der Ordnung der Natur und in der Ordnung der Gnade ist, daß er nicht das erste freie Wesen ist und somit keine göttliche Freiheit hat, daß ihm die höchste Oberherrschaft über unsere Willen fehlt, daß sein Wissen weder sicher noch vollkommen ist; 2. die scientia media entbehrt eines wahren und wirklichen Gegenstandes, sie schließt widersprechende Merkmale in sich, beruht auf falscher Voraussetzung, schädigt den geschaffenen freien Willen, hebt die Notwendigkeit des Gebetes auf, tut einen breiten Weg zu den Irrtümern des Pelagianismus auf. Zwar bewahrt eine glückliche Inkonsequenz die Molinisten davor, sich zu diesen Folgerungen zu bekennen, z. B. das Bitt- und Dankgebet für überflüssig zu erklären; sie weisen sie vielmehr entschieden zurück. Aber sie müßten sie zugeben, wenn sie aus ihren Voraussetzungen die logischen Schlußfolgerungen zögen.

Billuart diss. 5 a. 2. 6. 7; Heinrich-Gutberlet VIII 453 ff.; Mazzella disp. 3 a. 7. 8; Van Noort[2] 59 ff.; Pesch V[4] 176 ff.; Del Prado III 3 ff.; Salmant. disp. 7 a. 1—3; v. Schaezler, Neue Untersuchungen 187 ff.; Wagner (§ 3) 333 ff.

§ 19.

Die übrigen Gnadensysteme.

I. Der Kongruismus.

Dieses System, das seinen Namen von der gratia congrua hat, ist eine weitere Ausgestaltung des Molinismus, ohne sich jedoch wesentlich von ihm zu unterscheiden. Es ist namentlich von Suarez († 1617) und Bellarmin († 1621) ausgebildet und im Jahre 1613

(wiederholt 1651) durch eine Verordnung des Jesuitengenerals als pflichtmäßige Ordenslehre der Jesuiten vorgeschrieben worden.

Der Kongruismus betont besonders den schon erwähnten, aber bei Molina noch mehr im Hintergrunde stehenden Gedanken, daß der Unterschied der gratia efficax von der gratia sufficiens nicht ausschließlich durch die Zustimmung des freien Willens bewirkt werde, sondern zum Teil schon vor seiner freien Zustimmung in der Gnade selbst vorhanden sei. Die wirksame Gnade besitze nämlich schon in ihrem moralischen Werte und als ein Erweis besonderer Liebe Gottes (moraliter et in ratione beneficii) einen Vorzug vor der zureichenden Gnade. Gott wählt nach dieser Theorie für den Menschen, den er wirksam zum Guten führen will, eine gratia congrua aus d. i. eine Gnade, von der er kraft der scientia media unfehlbar sicher vorherweiß, daß sie, weil sie den inneren und äußeren Verhältnissen dieses Menschen angepaßt ist, die Zustimmung des freien Willens finden wird. In sich, in ihrem physischen Sein, kann eine gratia incongrua ebenso kräftig und noch kräftiger sein als die gratia congrua, und doch ist die letztere eine größere Wohltat, weil sie den besonderen Umständen entspricht. Die Anhänger dieses Systems nennen die gratia congrua wirksam, weil sie unfehlbar sicher die Einwilligung des Menschen erlangen wird.

Kritik. Die Grundlehren des Kongruismus sind dieselben wie bei Molina. Das System ruht wie bei diesem auf der Annahme der scientia media und ist daher in sich haltlos wie diese. Ebenso stimmen beide Lehrweisen in der Annahme des concursus simultaneus überein, m. a. W. auch der Kongruismus behauptet den selbständigen Übergang des freien Willens von der Potenz zum Akte und erweckt darum auch in dieser Hinsicht dieselben unlösbaren Bedenken, wie Molinas System.

Der Hauptgedanke des Kongruismus, daß die gratia congrua schon vor der Zustimmung des freien Willens in ratione beneficii der bloß zureichenden Gnade überlegen sei, wurde bereits S. 438 f. geprüft und als untauglich befunden, die Wirksamkeit der Gnade zu erklären. Der Ratschluß Gottes, die gratia congrua zu geben und dadurch den freien Willen zu einer einzelnen Heilshandlung zu bestimmen, folgt nach kongruistischer Auffassung erst der Voraussicht der freien Selbstbestimmung des Willens, und diese Selbstbestimmung wird nicht etwa dadurch verursacht, daß Gott die Willenspotenz selbst bewegt und in Tätigkeit setzt und sie als sein Werkzeug zum Akte appliziert, sondern sie wird einzig und allein durch den menschlichen Willen gemäß seiner angeborenen Freiheit vollzogen.

Die Kongruisten haben den Namen gratia congrua aus Augustinus Ad Simplic. I qu. 2, 13 (ann. 397) übernommen, wo der h. Kirchenlehrer darlegt, daß Gott seine Auserwählten in einer für sie geeigneten Weise so beruft und die Mittel seiner Erbarmung ihren Verhältnissen so anpaßt, daß der Gnadenruf sicher williges Gehör findet: Illi enim electi, qui congruenter vocati . . . Eorum miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur . . . Cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. Augustinus ist aber weit entfernt, hier im Sinne der Kongruisten zu sprechen. An der angeführten Stelle ist es seine Absicht, zu zeigen, daß Gott die Gnade nicht in Rücksicht auf die vorhergesehenen Werke des Menschen verleiht. Eine positive Erklärung über das Verhältnis des Vorherwissens zu der Wirksamkeit der Gnade zu geben, liegt nicht in seinem Plane. Er sagt darum nichts weiter, als daß Gott seine Geschöpfe, auch die mit Freiheit begabten, durch und durch kennt, daß er weiß, welche Einwirkung auf sie die geeignetste ist, um sie zum Guten zu führen, und daß er ihre Wege mit vollster Freiheit ordnet. Woher Gott seine Kenntnis nimmt, ob sie sich auf die Vorherbestimmung gründet oder ob umgekehrt die letztere ihre Leitung durch die Voraussicht des Bedingtzukünftigen empfängt, ob der Wille aus sich die Kongruität zu der göttlichen Berufung hat und diese seine Beschaffenheit die Vorbedingung für die Festsetzung des nötigen Gnadenmaßes ist, alles dies läßt Augustinus unerörtert, und der Kongruismus legt in seine Worte Gedanken hinein, die dem h. Lehrer fernlagen. Und wie sollte auch vom kongruistischen Standpunkte aus der Satz verstanden werden, den Augustinus in demselben Zusammenhange niederschreibt: Ad alios autem vocatio quidem pervenit, sed quia talis fuit, qua moveri non possent, nec eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt, sed non electi.

II. Der Augustinianismus.

Die Benennung dieses Gnadensystems erklärt sich aus seinem Ursprunge in dem Augustiner-Eremiten-Orden und aus der aufs stärkste betonten Absicht seiner Anhänger, die Gnadenlehre des h. Augustinus in allem treu festzuhalten. Kardinal Heinrich Noris († 1704) und Joh. Laur. Berti († 1766), Mitglieder des genannten Ordens, sind seine Hauptvertreter. Papst Benedikt XIV erklärte 1745 den Augustinianismus für kirchlich zulässig.

Für den Urzustand nehmen die Augustinianer eine gratia sufficiens an, ein adiutorium sine quo non, dem der Mensch ohne eine weitere Gnade zustimmen und dem er auch widerstehen konnte (gratia versatilis). Doch lehnen sie die scientia media entschieden ab und stehen insoweit dem Molinismus durchaus fern. Für den Zustand der gefallenen Natur nehmen sie eine von der gratia sufficiens wesentlich verschiedene gratia per se efficax an, die den Menschen durch ihre innere Kraft zu dem Heilsakte vorausbestimme. Diese Gnade sei das von Augustinus für den gefallenen Zustand geforderte auxilium quo. Aber von der thomistischen gratia per se efficax unterscheidet sich die augustinianische wesentlich dadurch, daß sie den Willen nicht physisch, sondern moralisch prädeterminiert. Sie flößt dem Willen eine solche siegreiche Lust am Guten ein, daß sie die Lockungen zur Sünde überwindet und der Wille unfehlbar sicher seine Zustimmung gibt. Man be-

zeichnet demgemäß die Lehre der Augustinianer auch als das System der moralischen Prädeterminationen.

Kritik. Der Augustinianismus faßt die Gnade zu einseitig als delectatio auf. Nach Augustinus ist sie nicht die delectatio coelestis selbst, sondern deren Ursache (Ad Simpl. I qu. 2, 21; De nupt. I, 30, 33), und sie bewegt den Willen nicht bloß durch Lust, sondern auch durch andere Mittel: Isti sic, illi aliter, atque alii aliter diversis et innumerabilibus modis vocantur, ut reformentur (De corrept, 5, 8). Lehrt doch auch die Erfahrung, daß man sehr oft das Gute tut oder das Böse unterläßt nicht in Ergötzen am Guten, sondern nur aus Pflichtbewußtsein oder aus Furcht vor der Strafe unter schwerem Kampfe und dem Widerstreben der ganzen Natur.

Ferner kann ein bloß moralischer Einfluß auf den Willen nur eine moralische, nicht die absolute Sicherheit der Gnadenwirksamkeit und der göttlichen Voraussicht erklären. Daß dieser moralisch determinierende Einfluß dieselbe Kraft habe wie die physische Prädetermination im Thomismus, ist eine Behauptung, für die es an einer ausreichenden Begründung fehlt.

III. Das synkretistische System.

Theologen der Pariser Sorbonne (wie Ysambert † 1642, Habert † 1668, besonders Tournely † 1729), sowie der h. Alphons von Liguori († 1787) mit seinem Orden suchen zwischen den bisher genannten Systemen zu vermitteln, indem sie ihre Schwierigkeiten umgehen und ihren Wahrheitsgehalt zusammenfassen. So ist ihre Lehre eine Mischung, die bald als ein abgeschwächter Augustinianismus, bald mehr als eine Art Kongruismus erscheint.

Die praemotio physica wird von allen Synkretisten, die scientia media von den meisten verworfen. Es gibt zwei Arten der gratia efficax. Für die leichteren guten Werke, insbesondere für das Gebet, gewährt Gott eine zureichende Gnade, der der menschliche Wille, ohne einer neuen, wesentlich von ihr verschiedenen Gnade zu bedürfen, zustimmen kann, so daß sie (ebenso wie im Systeme Molinas) von außen her durch den Erfolg wirksam wird (gratia ab extrinseco efficax). Für die schwereren Akte ist eine gratia ab intrinseco efficax erforderlich, die jedoch nicht physisch, sondern (ebenso wie nach dem Augustinianismus) moralisch prädeterminiert. Wer mit der ersteren Art der Gnaden, namentlich mit der Gebetsgnade treu mitwirkt, wird auch diese kräftigeren, aus sich wirksamen Gnaden erhalten.

Kritik. Dieses synkretistische System ist durch seine Anlehnung sowohl an den Molinismus als auch an den Augustinianismus eine wissenschaftliche Halbheit und verstrickt sich in die schwersten Widersprüche. (Näheres bei Del Prado 389 ff.). Weder bei den leichteren noch bei den schwereren Akten ist, da der Wille nur moralisch beeinflußt wird, die unfehlbare Sicherheit der Gnadenwirksamkeit und der göttlichen Voraussicht sichergestellt. Sodann bleibt unklar, warum die schwereren Werke eine Gnade

von wesentlich anderer Beschaffenheit erfordern sollen, als die leichteren warum nicht ein bloßes höheres Maß der Gnade für jene genügen soll. Auch, kann man das Gebet nicht in jedem Falle zu den leichteren Akten zählen.

Billuart diss. 5 a. 6. 7; Heinrich-Gutberlet VIII 464 ff.; Van Noort² 58 f. 64 ff.; Pesch V⁴ 182 ff.; Del Prado III 339 ff. 386 ff.; v. Schaezler, Neue Untersuchungen 190 ff.; Wagner (§ 3) 312 ff. 375 ff.; R. Krause, Das Gnadensystem des h. Alphons von Liguori: Kath. Seelsorger 1904, 497 ff.; P. Michael von Neukirch, Die kath. Lehre von der Gnade in ihrer Schönheit und Harmonie. Freiburg (Schweiz) 1913.

---

4. Abschnitt.

Die Austeilung der Gnade.

§ 20.

Die Gratuität der Gnade oder die Freiheit Gottes in ihrer Austeilung.

Die Gratuität einer Gabe besagt in ihrem vollen Sinne, daß der Gebende durch den Empfänger in keiner Weise dazu bestimmt worden ist, ihm die Gabe zu erteilen. Sie schließt also aus:

1. jeden schon in der Natur des Empfängers liegenden angeborenen Anspruch;

2. jedes Verdienst d. i. eine Leistung zugunsten eines anderen, durch die man sich einen Anspruch auf Lohn erwirbt. Weder ein meritum de condigno, das den Lohn der Gerechtigkeit gemäß beanspruchen kann, noch ein meritum de congruo, das einen Billigkeitsanspruch gewährt, ist mit der strikten Gratuität vereinbar. Voraussetzung jedes Verdienstes ist die innere Proportion zwischen Leistung und Lohn (Näheres im 6. Abschnitt);

3. jede impetratorische Beeinflussung, wie sie dem Bittgebete als solchem eigen ist. Das Bittgebet als Leistung kann auch meritorisch wirken. Hingegen das Bittgebet als solches, als Bitte gefaßt, verleiht keinerlei Anspruch, es wendet sich an die Güte und Milde eines anderen, um ihn durch Darlegung der Hilfsbedürftigkeit zu einer Gabe zu bewegen;

4. jede positive Vorbereitung d. i. die Herbeiführung einer solchen Empfänglichkeit für die Aufnahme der Gabe, daß diese als die naturgemäße Ergänzung der Empfänglichkeit erscheint. Die Vorbereitung als solche wendet sich weder als Leistung noch als Anrufung an einen anderen, sondern bewirkt eine Verfassung des Subjektes, durch die es positiv geeignet ist, die neue Zuständlichkeit aufzunehmen. – Eine negative oder uneigentliche Vorbereitung steht mit der Gratuität nicht in Widerspruch. Sie ist weiter nichts als die Entfernung von Hindernissen, die die Entgegennahme der Gabe erschweren oder unmöglich machen.

I. Der Mensch hat durch die Beschaffenheit seiner Natur keinerlei Anspruch auf die Gnade. Sententia certa.

Einen mit der menschlichen Natur von selbst gegebenen Anspruch auf die Gnade lehrten Bajus und Jansenius: Solange sich der Mensch der Gnade nicht durch die Sünde unwürdig gemacht hatte,

also im Urzustande, war die gesamte Gnadenausstattung ein donum naturae debitum. Gott mußte sie dem Menschen gewähren. Erst die Sünde hat diesen Anspruch der Natur beseitigt. – Wir haben diese Verirrung in der Lehre vom Urzustande (oben S. 121 ff.) widerlegt. Hat aber der sündlos aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangene Mensch nicht den geringsten Anspruch auf die Gnade, dann um so weniger der gefallene Mensch. Es ist nichts in seiner Natur, das Gott bestimmen könnte, ihm die Gnade, die ja der schlechthin übernatürlichen Ordnung angehört, zu verleihen. Darum ist auch eine in der Natur als solcher liegende Disposition für die Gnade, wie Kuhn († 1888) sie annahm, abzulehnen. Die Natur besitzt mit Bezug auf die Erlangung der Gnade weiter nichts als die potentia oboedientialis (oben S. 46 f.). „Die Gnade und Glorie sind Güter von der Art, daß die Natur ohne sie bestehen kann; denn sie übersteigen die Grenzen der natürlichen Kraft. Deswegen geht es aus reiner Freigebigkeit hervor, daß Gott einem die Gnade und Glorie geben will" (Thomas De verit. qu. 6 a. 2).

II. Gott verleiht die erste Gnade ohne jedes vorausgegangene Verdienst. Der Mensch kann aus sich weder de condigno noch de congruo eine Gnade verdienen. De fide.

Es war die pelagianische Irrlehre, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften die Rechtfertigung und die ewige Seligkeit de condigno verdienen könne. Die Semipelagianer schrieben ihm die Fähigkeit zu, aus eigener Kraft den ersten Anfang des Heilsstrebens zu machen und dadurch die Erteilung der ersten Gnade de congruo zu verdienen. Gegen beide Irrtümer erklärt das Arausicanum II can. 18 (Denz. 191), daß der Gnade keine Verdienste vorhergehen, daß vielmehr die guten Werke, die einen Lohn verdienen, die Gnade zur Voraussetzung haben. Das Tridentinum S. 6 cp. 5 (Denz. 797) stellt fest, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur.

1. Hl. Schrift. – Der Römerbrief zeigt eingehend, daß weder die Werke der Natur noch die äußere Erfüllung des mosaischen Gesetzes zum Heile führen. Die Berufung zum Glauben und darum auch die Rechtfertigung erfolgen aus Gnade ohne Verdienst. Die Gratuität gehört zum Begriffe der Gnade. Röm. 3, 24: Iustificati gratis per gratiam ipsius. 9, 16: Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. 11, 6: Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia.

11, 35 f.: Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Vgl. 1 Kor. 4, 7; Eph. 2, 8 f.; 2 Tim. 1, 9; Tit. 3, 3 ff.

2. Tradition. – Die Unverdienbarkeit der Gnade ist der wesentlichste Grundsatz in der Gnadenlehre des h. Augustinus, seitdem er im Jahre 397 in seinem Werke Ad Simplic. I qu. 2 zum ersten Male die Freiheit Gottes in der Austeilung der Gnade zum Gegenstande tiefgründiger Untersuchung gemacht hatte. Er erklärte damals: Non quia invenit Deus opera bona in hominibus, quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius; sed quia illud manet, ut iustificet credentes, ideo invenit opera, quae iam eligat ad regnum coelorum (n. 6). Ante omne meritum est gratia (n. 7). Ferner In Ioh. tract. 86, 2: Non est enim gratia, si praecesserant merita . . .; gratia non invenit, sed effecit merita. Enarr. in Ps. 30 sermo 1, 6: Quare gratia? quia gratis datur. Quare gratis datur? quia merita tua non praecesserunt. Die Werke Augustins sind voll von Äußerungen dieser Art.

3. Ratio theologica. – Die Unverdienbarkeit der ersten Gnade ergibt sich nach Thomas 1, 2 qu. 114 a. 5; C. gent. III, 149

a) aus dem Begriffe der Gnade als eines aus freier Liebe und Erbarmung Gottes hervorgehenden Geschenkes;

b) aus dem Grundverhältnisse des Geschöpfes zu Gott. Die Kreatur ist unfähig, unabhängig von Gott etwas zugunsten Gottes zu leisten, sie kann Gott gegenüber nur Ansprüche haben, die Gott selbst ihr verliehen hat;

c) aus dem Mangel innerer Proportion zwischen einer natürlichen Leistung und der übernatürlichen Gnade;

d) aus der Unwürdigkeit des gefallenen Menschen;

e) aus dem Grundsatze: Principium meriti non cadit sub eodem merito. Der Grund jeder verdienstlichen Leistung ist die Gnade; der Verdienstgrund kann aber nicht selbst durch dasselbe Verdienst erworben werden. Denn entweder ist die Gnade noch nicht vorhanden, und dann kommt kein Verdienst zustande; oder sie ist vorhanden, und dann kann sie nicht der Grund sein, durch den sie verdient wird, da man das, was man schon hat, nicht erst verdienen kann (vgl. De verit. qu. 29 a. 6).

III. Die Gnade kann nicht durch das natürliche menschliche Bittgebet erwirkt werden. Sententia certa. Das Arausicanum II can. 3 (Denz. 176) erklärt: Durch invocatio humana kann die Gnade nicht erlangt werden, vielmehr bewirkt die Gnade selbst, daß wir sie erflehen.

1. Hl. Schrift. – Röm. 8, 26: Spiritus adiuvat infirmitatem nostram; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Vgl. 8, 15. 27; 10, 20; 1 Kor. 12, 3; Gal. 4, 6.

2. Tradition. – Die Väter bezeichnen es als ein Geschenk der göttlichen Gnade, wenn wir um die Gnade zu Gott beten. Ambrosius In Is. fragm.: Et orare Deum gratia spiritualis est. Nemo enim dicit Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto (1 Kor. 12, 3). Augustinus De dono persev. 23, 64: Et hoc ipsum est donum Dei, ut veraci corde et spiritualiter clamemus ad Deum. Attendant ergo, quomodo falluntur, qui putant esse a nobis, non dari nobis, ut petamus, quaeramus, pulsemus . ., nec volunt intelligere etiam hoc divini muneris esse, ut oremus. Vgl. Ep. 194, 4, 16; Prosper C. Collat. 3, 8.

3. Ratio theologica. – Um etwas erflehen zu können, müssen wir es erkennen und Verlangen danach haben können. Die übernatürliche Gnade zu erkennen und nach ihr zu verlangen ist dem natürlichen Menschen aber unmöglich. Und selbst wenn ein natürliches Gebet um die Gnade stattfinden könnte, so fehlte die göttliche Zusicherung der Erhörung. Ohne ein göttliches Versprechen können wir aber die Erhörung eines solchen Bittgebetes nicht erwarten.

IV. Es ist dem Menschen nicht möglich, durch natürliche Bemühungen sich eine positive Disposition auf die Gnade zu erwerben, m. a. W. sich auf sie vorzubereiten.

Von der Vorbereitung auf die habituelle Gnade war bereits S. 389 ff. die Rede. Wir haben hier besonders die Vorbereitung auf die aktuelle Gnade im Auge.

1. Hl. Schrift. — Die Texte, die dem natürlichen Menschen jede Leistungsfähigkeit in Sachen des Heiles absprechen, sind auch hier beweiskräftig. Joh. 6, 44: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Joh. 15, 5: Sine me nihil potestis facere. Röm. 11, 35: Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? 1 Kor. 4, 7: Quis te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Prov. 8, 35 (LXX): *Ἑτοιμάζεται θέλησις παρὰ κυρίου.*

Man kann dagegen nicht Prov. 16, 1 anrufen: Hominis est praeparare animam. Denn die Vorbereitung, von der diese Stelle spricht, ist schon ein Werk der Gnade, mit der der Mensch mitwirken muß. Thomas Quodl. 1 a. 7 ad 1: Per hoc, quod hominis est se ad gratiam praeparare per liberum arbitrium, non excluditur necessitas auxilii divini.

2. Tradition. – Auch über diesen Punkt spricht sich Augustinus oft und bestimmt aus. Mit großer Schärfe bekämpft er die semipelagianische Verirrung, daß das erste Verlangen nach dem Heile aus uns sei und daß die frommen Bemühungen, die dem ersten Heilsakte vorangehen, Gott veranlassen, uns die Gnade zu erteilen. Aus seinen Schriften stammen die Kanones 3—7 der Synode von Orange (Denz. 176 ff.), die jedes Verlangen und Bemühen um die Gnade für unmöglich erklären ohne die Gnade.

3. Der hauptsächlichste innere Grund ist dieser. Jede Vorbereitung auf den Empfang einer neuen Form bringt eine Proportion des Subjektes mit der Form hervor; denn sonst könnte man nicht von Vorbereitung sprechen. Nun stehen aber selbst die vollkommensten natürlichen Akte und Zustände außer allem Verhältnisse zu der Gnade. Daher kann keine natürliche Zuständlichkeit jemals eine übernatürliche Form oder Gabe als naturgemäße Ergänzung verlangen oder erzielen. Donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae (1, 2 qu. 112 a. 3).

Über den Sinn des Lehrsatzes: Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam suam.

1. Richtig ist ohne Zweifel die schon in der älteren Scholastik, auch von Thomas gegebene Erklärung: Dem, der mit Hilfe der Gnade tut, was in seinen Kräften steht, versagt Gott seine weitere Gnade nicht. Wer mit der aktuellen Gnade treu mitwirkt, den wird Gott nach seiner Güte zu der Rechtfertigung führen. Wer schon gerechtfertigt ist und mit der Gnade verdienstliche Werke verrichtet, dem verleiht Gott nach seiner Gerechtigkeit die Vermehrung der Gnade, die er verdient. So Thomas 1, 2 qu. 112 a. 3 ad 1; vgl. qu. 109 a. 6 ad 2; In Rom. 10 lect. 3 u. ö. – In diesem Sinne ist der Lehrsatz völlig unanfechtbar, und es beweist nur einen großen Mangel an Kenntnis der scholastischen Lehre, wenn Luther ihr wegen dieses Satzes Semipelagianismus vorwirft.

2. Bezieht man den Lehrsatz hingegen auf die natürlichen Leistungen, die der ersten Gnade vorhergehen, so ist er

a) unrichtig im semipelagianischen Sinne, daß die natürlich guten Bemühungen des Menschen infolge ihres inneren Wertes ein meritum de congruo auf die erste Gnade begründen und Gott somit dem, der mit seiner natürlichen Kraft tut, was er kann, unfehlbar sicher die Gnade gibt, weil er sie verdient hat. – Diese Auslegung ist durch die Ausführungen unter II widerlegt worden;

b) unrichtig auch im Sinne der Nominalisten, Gott gebe die erste Gnade unfehlbar für die natürlich guten Werke, allerdings nicht wegen ihres inneren Wertes, sondern weil er es so beschlossen und versprochen habe, nach Matth. 7, 7: Petite et dabitur vobis, quaerite et invenietis etc. – Diese Deutung macht die willkürliche Voraussetzung, daß sich das göttliche Versprechen auch auf die natürlich guten Werke und Bitten beziehe.

c) Unrichtig ist der Lehrsatz ferner im Sinne Molinas (Concordia qu. 14 a. 13 disp. 10), daß Gott dem, der mit seinen natürlichen Kräften tut, was er kann, um sein Heil zu wirken, stets die übernatürliche

gratia praeveniens gebe, nicht weil der Mensch es verdient, sondern weil Christus und der Vater dieses Gesetz für die Verteilung der Erlösungsgnaden beschlossen haben. — Dieses besondere Gesetz, eine Art von Vertrag zwischen Christus und dem Vater, ist aber in den Quellen der Offenbarung nicht nachzuweisen. Auch ist es sehr bedenklich, daß Molina wie die Nominalisten die Erteilung der ersten Gnade in einen unfehlbar sicheren Zusammenhang mit natürlichen Leistungen bringt. Zwar betont er, daß die natürlichen Werke nicht als notwendige Vorbedingung für die Erteilung der Gnade gelten sollen. Gott kann auch dem, der nicht tut, was in seinen Kräften steht, die Gnade verleihen. Aber es ergibt sich doch aus der Theorie Molinas, daß, wenn natürliche Bemühungen um die Rechtfertigung vorliegen, Gott unfehlbar sicher seine Gnade spenden wird. In solchen Fällen würde also die Natur den ersten Schritt tun, der unfehlbar sicher zur Heilsgnade führt und somit selbst ein Anfang des Heiles ist. Nicht die Gnade ginge in diesem für die Erlangung des Heiles wertvollen Bemühen voran, sondern der freie Wille käme der zuvorkommenden Gnade zuvor. Der von Augustinus und Thomas aufs entschiedenste verfochtene Grundsatz über die Austeilung der Gnade, daß Gott allein in absoluter Freiheit darüber beschließt, würde umgestürzt, das tiefe Geheimnis, das die Gnadenwahl umgibt, wäre enthüllt, wenn ein solches Gesetz, wie Molina es behauptet, bestände.

d) Unrichtig ist es endlich, den Satz so zu verstehen, daß Gott unfehlbar sicher dem die übernatürliche Gnade schenkt, der sich, soviel er es mit seiner natürlichen Kraft vermag, negativ auf die Gnade disponiert. Zwar ist eine negative, uneigentliche Disposition auf die Gnade dem natürlichen Menschen in etwa möglich. Sie besteht in der bloßen Verhütung von Hindernissen der Gnade, also vor allem in der Vermeidung von Sünden. Nur ist dies von einer eigentlichen Vorbereitung auf die Gnade weit entfernt. Die Vermeidung von Sünden bedeutet nur, daß die vorhandene Indisposition des natürlichen Menschen nicht noch vergrößert wird. Die Annahme nun, es bestehe ein Gesetz, wonach dem, der diese negative Disposition leistet, die Gnade unfehlbar sicher erteilt werde, entbehrt ebenso jeder Stütze in Schrift und Überlieferung, ist ebenso imaginär, wie das von Molina behauptete. Augustinus De pecc. mer. I, 22, 31 lehrt gerade im Gegenteil, daß die Predigt des Glaubens mitunter einem Menschen vorenthalten wird, der von früher Jugend bescheiden, keusch, mäßig war, die Begierden großenteils besiegte, die Habsucht haßte, die Wollust verabscheute, während ein anderer, den Lüsten ergeben, mit Lastern und Untaten bedeckt, so geleitet wird, daß er Gottes Wort hört, glaubt, getauft und hinweggenommen oder, falls er hier festgehalten wird, löblich auf Erden lebt. Auch das gegen Molinas Theorie bestehende schwere Bedenken, daß der Mensch mit seiner natürlichen Tätigkeit den ersten Schritt auf dem Heilswege machen würde, ist hier nicht genug vermieden, da die negative Disposition schwerlich ohne positive Akte (Erfüllung der Gebote, Leistungen) geschehen kann. Thomas 2, 2 qu. 79 a. 1 ad 2; vgl. In Hebr. 12 lect. 3: Hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum gratiae, ex gratia procedit.

e) Daher kann der Lehrsatz, wenn er auf die natürlichen Bemühungen bezogen wird, höchstens in dem Sinne richtig verstanden werden, daß man unter Ausschluß eines allgemeinen Gesetzes und einer unfehlbaren Regel in Demut hoffen darf, Gott werde dem Menschen die übernatürliche Gnade nicht vorenthalten, wenn dieser nach Kräften die Hindernisse fernhält.

Bartmann II³ 49 ff.; Billuart diss. 6 et 8 a. 5; Goudin qu. 6 a. 2 § 2; Heinrich-Gutberlet VIII 246 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 25 a. 2, 31 a. 1; Mazzella disp. 4 a. 1; Van Noort² 69 ff.; Pesch V⁴ 116 ff.; Pohle II⁶ 437 ff.; Del Prado I 282 ff. 308 ff.; Salmant. disp. 3 dub. 7—9; Scheeben IV 154 ff.; Schiffini 486 ff.; M. Gloßner, Die Lehre des h. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade. Mainz 1871, 3 ff.; H. Denifle, Luther und Luthertum. 1. Bd. 2. Aufl. Mainz 1904, 575 ff.

§ 21.

Die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens.

I. Der Wille Gottes, die Menschen selig zu machen, ist streng allgemein. Gott schließt niemanden von vornherein von der himmlischen Seligkeit aus. De fide.

Die prädestinatianische Häresie behauptet, daß Gott nur den Prädestinierten die Erlangung des Heiles ermöglichen wolle und daß Christus nur für diese gestorben sei. Demgegenüber stellen die Synode zu Quierzy 853 (Denz. 318 f.) gegen Gottschalk, das Tridentinum S. 6 can. 17 (Denz. 827) gegen Calvin, Innozenz X 1653 gegen Jansenius (Denz. 1096) fest, daß Gott das Heil aller Menschen will, auch derer, die es tatsächlich nicht erreichen, und daß Christus für alle gestorben ist.

Dieser allgemeine Heilswille ist

a) ein wahrer, eigentlicher Wille (voluntas beneplaciti), und nicht ein bloß nach außen kundgegebener Wille (voluntas signi), der nicht formaliter, sondern nur virtualiter in Gott wäre. Dies ist gegen Calvin festzuhalten, der sich nicht scheute zu behaupten, daß der von Gott geoffenbarte Heilswille (voluntas signi) zwar allgemein laute, daß aber sein wirklicher, geheim gehaltener Wille (voluntas beneplaciti) nicht allgemein sei, sondern nur einen Teil der Menschen selig machen wolle;

b) ein vorangehender und bedingter, nicht ein nachfolgender und unbedingter Wille (voluntas antecedens et conditionata, nicht consequens et absoluta). 1 qu. 19 a. 6 ad 1: Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suae iustitiae. In Sent. 1 d. 46 qu. 1 a. 1 ad 2: Voluntas antecedens potest dici conditionata; nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis, quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem. Die Bedingtheit des göttlichen Heilswillens darf also nicht als eine Unvollkommenheit des göttlichen Willens gedacht werden, als ob er von der Einwilligung des Menschen abhängig wäre, sie gleichsam abwartete und durch ihre Versagung vereitelt würde. Der Wille Gottes und die Gnade, durch die er seine Absicht zur Durchführung bringt, sind aus sich wirksam. Zwar macht Gott nur die Menschen selig, die wollen und zustimmen, aber er macht sich nicht von ihrer Zustimmung wie von einer Bedingung abhängig, sondern verursacht durch seine Gnade ihre Zustimmung mit unfehlbarer Sicherheit. Der allgemeine Heilswille Gottes heißt vielmehr bedingt wegen einer Unvollkommenheit auf seiten des Gegenstandes, weil dieser noch nicht mit allen Umständen, unter denen die Erlangung des

Heiles vor sich geht, umgeben gedacht wird. Es sind Umstände, die mit der Ordnung der allgemeinen Vorsehung, mit der Defektibilität des geschaffenen Willens, mit dem Willen Gottes, seine Eigenschaften, auch die Strafgerechtigkeit zu offenbaren usw. verbunden sind.

Also der allgemeine Heilswille Gottes ist ein vorangehender Wille, weil er den Menschen bloß in seiner spezifischen Natur berücksichtigt. Er beruht gleichsam auf der ersten Betrachtung des Menschen, dem Gott eine auf die himmlische Seligkeit hingeordnete Natur gegeben hat. Sofern Gott aber den Menschen in individuo mit allen Umständen, unter denen die Erlangung des Heiles vor sich geht, berücksichtigt – dies ist gleichsam die zweite Betrachtung des Menschen –, ist sein Heilswille ein nachfolgender Wille, und dieser ist nicht allgemein, vielmehr läßt Gott manche wegen ihres Widerstrebens gegen die Heilsgnade nach seiner Gerechtigkeit verloren gehen. Will Gott mit nachfolgendem Willen das Heil bestimmter Menschen, so ist dieser Heilswille unbedingt, er kommt unfehlbar sicher zur Ausführung. Hingegen ist der allgemeine vorangehende Heilswille Gottes bedingt, da er sich nur unter der Bedingung auf alle erstreckt, daß die soeben angeführten allgemeinen Gesichtspunkte und Normen es zulassen. Vgl. 1 qu. 19 a. 6; In Sent. 1 d. 46 qu. 1 a. 1; De verit. qu. 23 a. 2.

Beweis des Dogmas.

1. Hl. Schrift. – Die klassische Beweisstelle ist 1 Tim. 2, 4 ff.: (Deus) omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. Der Zusammenhang ist dieser: Der Apostel verlangt V. 1 ff., daß die Christen für alle Menschen, insbesondere auch für die weltliche, damals heidnische, Obrigkeit beten, und dies begründet er V. 4 damit, daß nach dem Willen Gottes alle selig werden sollen. Zwar hat Paulus, wie V. 1 ff. und namentlich der Zusatz in V. 4: et ad agnitionem veritatis venire lehren, hauptsächlich die Erwachsenen im Auge. Aber die Begründung für den Heilswillen Gottes, die er V. 5 f. hinzufügt, ist so allgemein, daß sie für alle Menschen, Erwachsene und Kinder, Geltung hat. Er leitet nämlich den göttlichen Heilswillen ab 1. aus der Einzigkeit Gottes, 2. aus der Einzigkeit des Mittlers, 3. aus der Allgemeinheit der Erlösung. – Neben diesem Haupttexte kommen die zahlreichen Stellen in Betracht, an denen die Hl. Schrift versichert, daß Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern ihn zum Heile zu führen bereit ist, daß Christus für alle sein Blut vergossen hat und daß sein Evangelium allen verkündigt werden soll. Matth. 28, 18 ff.; Mark. 16, 15 f.; Luk. 9, 56; Joh. 3, 16 f.; 12, 47; Röm. 8, 32; 2 Kor. 5, 14; Kol. 1, 19 f.; 1 Joh. 2, 2 usw.

2. Tradition. – Vor Augustinus besteht in der Väterlehre keinerlei Unsicherheit über die wahre Allgemeinheit des Heilswillens Gottes. Vgl. Hippolyt De antichristo 3; Basilius Reg. brev. tract. 248; Gregor von Nyssa Adv. Apoll. 29; Epiphanius Haer. 55, 4; Ambrosius De Cain et Abel II, 3, 11; In Ps. 39, 20; In Ps. 118 sermo 8, 57; Hieronymus In Eph. I, 1, 11.

Augustinus, auf den sich die Gegner vor allem berufen, tritt in vielen seiner Schriften unserem Dogma aufs bestimmteste bei.

So bezeugt er Enarr. in Ps. 68 sermo 2, 11, daß Christus auch für den Verräter Judas sein Blut als Lösepreis hingegeben hat. Enarr. in Ps. 95, 15: Iudicabit orbem terrarum in aequitate, non partem, quia non partem emit; totum iudicare habet, quia pro toto pretium dedit. De catech. rud. 26 (um 400): A quo interitu, hoc est poenis sempiternis Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici et non resistant misericordiae creatoris sui, misit unigenitum Filium suum. De spir. et litt. 33, 58 (ann. 412): Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire, non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur; quod cum sit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius evangelio non credunt, nec ideo tamen eam vincunt . . . Vinceretur autem, si non inveniret, quid de contemptoribus faceret aut ullo modo possent evadere, quod de talibus ille constituit.

Während Augustinus also hier die Stelle 1 Tim. 2, 4 von dem ganz allgemeinen Heilswillen Gottes versteht, hat er sie in seinen letzten Schriften anders ausgelegt: Gott will das Heil aller, die wirklich selig werden (C. Iul. IV, 8, 42 ff.; De praed. 8, 14; Enchir. 103); oder: Gott will Menschen aller Klassen selig machen (De corrept. 14, 44; Enchir. 103); oder: Gott bewirkt, daß wir unser Heil und das Heil aller wollen (De corrept. 15, 47). Diese Deutungen lassen anscheinend die strenge Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens fallen. Auch katholische Theologen haben dem Urteile des Jansenius zugestimmt, daß Augustinus in den letzten Jahren den Heilswillen Gottes nur für die Prädestinierten habe gelten lassen. Aber einen solchen Verstoß gegen die später als Dogma verkündigte Wahrheit dürfen wir dem doctor gratiae, dessen Gnadenlehre wieder und wieder von der Kirche für zuverlässig und katholisch erklärt worden ist, nicht zur Last legen. Er steht auch nicht allein mit seiner Deutung von 1 Tim. 2, 4. Andere Väter haben sich ihm angeschlossen, wie Prosper Ep. ad Ruf. 13, 14; Fulgentius De verit. praedest. III, 10, 15; Gregor d. Gr. (?) Conc. quor. test. 29. Auch der h. Thomas 1 qu. 19 a. 6 ad 1 trägt neben der gewöhnlichen Deutung die augustinischen Auslegungen vor. In der Tat lassen sich auch diese rechtfertigen.

Wenn Gott nämlich nach der gewöhnlichen Erklärung alle Menschen ohne Ausnahme beseligen will, so ist seine voluntas antecedens et conditionata gemeint d. i. der Wille, der sich auf die Menschen an und für sich betrachtet bezieht. Wenn Gott jedoch nach der späteren augustinischen Deutung das Heil aller mit gewissen Einschränkungen will, so gilt dies von der voluntas consequens et absoluta d. i. von dem Willen, der die Menschen mit allen ihren besonderen Umständen zum Terminus hat. Wie ein Richter mit vorhergehendem Willen das Leben aller Menschen will, aber mit nachfolgendem Willen den Tod dessen, der ein todeswürdiges Verbrechen begangen hat, so will Gott antecedenter das Heil aller ohne Ausnahme, consequenter die Verdammung derer, die in der Todsünde sterben, nach Maßgabe einer eigenen Gerechtigkeit (Thomas ib.).

Wenn Augustinus nun in seinen letzten Schriften nur den nachfolgenden Willen Gottes hervorgehoben hat, so ist zu beachten, 1. daß er die frühere Lehre und Auslegung von 1 Tim. 2, 4 nie ausdrücklich widerrufen hat; 2. daß er Enchir. 103 f. erklärt, jeder Deutung dieses Textes zustimmen zu wollen, dum tamen credere non cogamur, aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri factumque non esse. Wenn Gott voluntate consequente etwas gewollt hat, so hat es nicht ungeschehen bleiben können; die voluntas antecedens et conditionata, alle selig zu machen, bleibt davon unberührt; 3. daß er damals in scharfem Kampfe mit den Semipelagianern stand, die die Entscheidung über das Heil nicht bei Gott, sondern bei dem menschlichen Willen suchten. Daher sah Augustinus seine wichtigste Aufgabe darin, den nachfolgenden und unbedingten göttlichen Willen, der die Prädestinierten unfehlbar sicher zum Heile führt, zu verteidigen, und legte daher auch 1 Tim. 2, 4 von diesem Willen aus.

3. Ratio theologica. – Die Irrlehre der Prädestinatianer bringt eine der Grundwahrheiten des Glaubens ins Wanken, daß nämlich jeder an Christus als seinen Erlöser glauben muß; wie kann er dies, wenn Christus nur für einen Teil der Menschen gestorben ist? Niemand kann ja ohne besondere Offenbarung wissen, ob er zu den Auserwählten gehört. Sie beraubt ferner die christliche Hoffnung ihrer Grundlage; denn wie vermag der Mensch seine Hoffnung auf Gott zu setzen, wenn er nicht überzeugt sein darf, daß Gott ihn zur Seligkeit führen will? Sie beschränkt die Menschenliebe Gottes auf einen Teil der Menschen und macht sie enger, als die Liebe eines jeden Christen sein soll. Auch der Kraft und Innigkeit unserer Gottesliebe tut sie Eintrag, da das bittere Leiden und Sterben, das Christus für uns und alle Menschen erduldet hat, einer der wirksamsten Beweggründe unserer Liebe ist (2 Kor. 5, 14 f.); wird sich wohl unsere Liebe an dem Kreuzesleiden des Herrn recht entzünden, wenn wir nicht wissen, ob er für uns gelitten hat?

II. Der allgemeine vorangehende Heilswille Gottes betätigt sich in der Verleihung zureichender Gnade zur Erlangung des ewigen Lebens an alle Menschen. Sententia communis gegen die Jansenisten, die bestreiten, daß dem Menschen im Zustande der gefallenen Natur wahrhaft zureichende Gnade aus dem vorangehenden göttlichen Heilswillen erwachse.

1. Gott ordnet mit seinem vorangehenden Heilswillen alle Menschen auf das Heil hin. Wer aber das Ziel will, muß auch die Mittel wollen. Das unumgängliche Mittel, das ewige Heil zu erlangen, ist aber die Gnade. Also muß Gott allen die ausreichende Gnade spenden, da er nichts Unmögliches wollen kann. Thomas In Sent. 1 d. 46 qu. 1 a. 1: Huius voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis et promoventia in finem omnibus communiter proposita tam naturalia quam gratuita. Vgl.

In Hebr. 12 lect. 3. Daß auch den gefallenen Menschen diese göttliche Hilfe nicht vorenthalten werden soll, beweist uns das Dogma von dem Erlöser, der sein Blut vergossen hat, um alle zu retten.

2. Gott hat uns durch seinen vorangehenden Willen, der uns zum übernatürlichen Ziele bestimmt, übernatürliche Pflichten auferlegt, auch im gefallenen Zustande. Sie zu erfüllen, ist ohne die Gnade unmöglich. Da aber Gott nichts Unmögliches befiehlt (Trid. S. 6 cp. 11), so bereitet er durch seinen vorangehenden Heilswillen allen Menschen die zureichende Hilfe. Thomas In Sent. 2 d. 28 qu. 1 a. 3: Deus non est magis crudelis quam homo. Sed homini imputaretur in crudelitatem, si obligaret aliquem per praeceptum ad id, quod implere non posset. Ergo hoc de Deo nullo modo est aestimandum.

III. Gott gewährt durch seinen vorangehenden Heilswillen nicht bloß den Menschen im allgemeinen, sondern auch jedem einzelnen die zum Heile ausreichenden Hilfsmittel. Sententia communis.

Wir werden diesen Satz im einzelnen beweisen bezüglich der Gerechten, der Sünder, der Ungläubigen, der unmündigen Kinder. Bezüglich der Sünder können wir uns auf den Nachweis beschränken, daß die verstockten Sünder die zureichende Gnade zur Bekehrung und zur Beobachtung der Gebote erhalten; denn wird sie den Verstockten zuteil, dann um so mehr den Nichtverstockten.

Bartmann II[3] 52 ff.; Billuart, De Deo diss. 7 a. 6–8; Gonet Tract. IV disp. 4; Heinrich-Gutberlet VIII 278 ff.; Mazzella disp. 4 a. 2; Van Noort[2] 76 ff.; Pesch II[4] 195 ff.; Pohle II[6] 450 ff.; Salmant. disp. 6 dub. 2; Scheeben IV 163 ff.; P. Mannens, De voluntate Dei salvifica et praedestinatione. Löwen 1883; Walter (s. § 8) 87 ff.

§ 22.

Die Austeilung zureichender Gnade an Gerechte, Sünder, Ungläubige und unmündige Kinder.

I. Jeder Gerechte erhält nach dem jeweiligen Bedürfnisse die gratia proxime vel remote sufficiens zur Beobachtung der göttlichen Gebote, solange er sich ihrer nicht unwürdig macht. De fide.

Diese schon von der zweiten Synode zu Orange (Denz. 200) ausgesprochene Lehre wurde von dem Tridentinum S. 6 can. 18 (Denz. 828) als Dogma definiert: S. q. d., Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, a. s. Ib. cp. 11 (Denz. 804): Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere

quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat ut possis. . . . Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur. Innozenz X 1653 verdammte den Satz des Jansenius als häretisch, daß die Erfüllung einiger Gebote Gottes die Kräfte der Gerechten übersteige und daß ihnen die Gnade fehle, durch die sie ihnen möglich werde (Denz. 1092).

Da diese lehramtlichen Erklärungen nicht zwischen der gratia proxime sufficiens und remote sufficiens unterscheiden, so braucht die Konzilsentscheidung nur auf die letztere Gnade bezogen zu werden. Es ist also kein Dogma, daß jedem Gerechten stets die gratia proxime sufficiens zur Beobachtung der Gebote gegeben wird.

1. Hl. Schrift. – 1 Kor. 10, 13: Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. 1 Joh. 5, 3 f.: Haec est caritas Dei, ut mandata eius custodiamus, et mandata eius gravia non sunt, quoniam omne, quod natum est ex Deo, vincit mundum. Matth. 11, 30; 2 Kor. 12, 8 f. Auch dadurch, daß sie die Menschen für die Übertretung der Gebote verantwortlich macht, bestätigt die Hl. Schrift das Dogma.

2. Tradition. – Keiner der Väter hat je behauptet, daß einem Gerechten ohne seine Schuld die ausreichende Gnade zur Erfüllung eines göttlichen Gebotes versagt werde. Sie ziehen vielmehr aus der Existenz der Gebote den Schluß, daß der gute und gerechte Gott denen, die sich seiner Hilfe nicht unwürdig machen, auch die Kraft zu ihrer Erfüllung gibt. Als die Semipelagianer aus Augustins Prädestinationslehre folgerten, daß Gott dem nicht prädestinierten Gerechten die vires oboediendi entziehe, wies Augustinus diesen Gedanken mit Entrüstung zurück (De dono persev. 22, 61). Er stellt den später vom Tridentinum l. c. übernommenen Satz auf, daß Gott den Gerechten mit seiner Gnade nicht verläßt, wenn er nicht zuvor von diesem verlassen wird (De nat. et gr. 26, 29). Hätte Petrus gewollt d. h. mit der Gnade mitgewirkt, so wäre er nicht gefallen (De unit. eccl. 9, 23).

3. Innere Gründe.

a) Gott ist gemäß seiner Liebe bereit, die Gerechten, den Gegenstand seiner besonderen Liebe, in der Gefahr der Sünde zu beschützen, zu stärken und in der Gnade zu erhalten. Thomas 1 qu. 49 a. 2 ad 3: Deus non deficit ab agendo, quod est necessarium ad salutem.

b) Gott wird ihnen gemäß seiner Treue immer die ausreichende Hilfe gewähren, das Erbrecht auf den Himmel zu bewahren.

II. Gott gibt sogar den verstockten und verblendeten Sündern die gratia proxime vel remote sufficiens zur Bekehrung. Sententia nunc communis.

1. Die Hl. Schrift legt nicht nur an zahllosen Stellen den Sündern überhaupt die Pflicht der Bekehrung ans Herz, sondern bezeugt auch, daß die Verblendeten und Verstockten von Gott zur Bekehrung eingeladen werden und Gnade empfangen. Prov. 1, 23 ff.: Convertimini ad correptionem meam . . . Quia vocavi et renuistis, extendi manum meam, et non fuit, qui aspiceret, despexistis omne consilium meum et increpationes meas neglexistis. Apg. 7, 51: Dura cervice et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper Spiritui Sancto resistitis. Röm. 2, 4 f.

Wenn es heißt, daß Gott das Herz des Pharao (Ex. 9, 12) oder des Volkes verhärte und verblende (Is. 6, 9 f.; Matth. 13, 14 f.; Joh. 12, 39 f. usw.), so ist dies so zu verstehen, daß einerseits der Mensch das Gute, das Gott tut, nach seinem bösen Willen zum Anlaß nimmt, sich noch mehr an die Sünde hinzugeben, und daß Gott andererseits diese schuldbare Hingabe zuläßt und zur Strafe für die Sünden wirksame Gnaden vorenthält. Augustinus In Ioh. tract. 53, 10: Hinc excaecantur et indurantur, quia negando divinum adiutorium non adiuvantur. Thomas In Ioh. 12 lect. 7, 3: Excaecatio et induratio Dei non intelligitur, quasi Deus immittat malitiam vel ad peccandum impellat, sed per hoc, quod non infundat gratiam, quam quidem gratiam infundit ex sua misericordia; sed causa huius, quod non infundit, est ex parte nostra, inquantum scilicet in nobis est aliquid gratiae divinae repugnans. Nam ipse, quantum in se est, illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Ioh. 1, 9). Vult omnes homines salvos fieri (1 Tim. 2, 4).

2. Tradition. – Die Bereitwilligkeit Gottes, auch den schlimmsten Sündern die Gnade zur Bekehrung zu gewähren, kommt in der Väterlehre von Anfang an zum Ausdruck, z. B. bei Clemens von Rom 1 Cor. 7, 4 ff., Ignatius Eph. 10, 1, in dem ganzen Pastor Hermae. Nach Augustinus ist weder die Verblendung in diesem Leben so groß, daß der Verblendete des inneren göttlichen Lichtes ganz entbehrt, noch auch die Verstocktheit so unüberwindlich, daß die Barmherzigkeit Gottes sie nicht beseitigen kann; bekehrt der Sünder sich nicht, so trägt sein böser Wille, der die Gnade ablehnt, die Schuld (Enarr. in Ps. 147, 26; In Ioh. tr. 53, 10 f.; Retract. I, 19, 7).

Die in der alten Kirche weitverbreitete Übung, die nach der Taufe gefallenen Sünder nur einmal zu der kirchlichen Buße und Rekonziliation zuzulassen, die Rückfälligen nicht mehr, spricht nur scheinbar gegen unseren Lehrsatz, daß Gott allen Sündern zureichende Gnade zur Bekehrung schenkt. Denn die Rückfälligen wurden dringend ermahnt, durch private Bußleistungen sich um so eifriger der Barmherzigkeit Gottes zu empfehlen.

3. Ratio theologica.

a) Gott will das Heil aller Menschen; also wird er auch dem Sünder, der ohne die zureichende Gnade seine Pflicht, das Heil zu wirken, nicht erfüllen kann, zur geeigneten Zeit diese Gnade zuwenden. Nach dem natürlichen Verlaufe des Seelenlebens wird es auch bei dem verhärtetsten Sünder Augenblicke geben, in denen eine gute Regung einen Anknüpfungspunkt für die Gnade bietet. Dies ist nach Thomas De verit. qu. 24 a. 11 der Unterschied zwischen der Verhärtung in diesem und in jenem Leben. Im Jenseits ist die Verhärtung vollständig, so daß jede Möglichkeit der Bekehrung fehlt. Hienieden kann sie nur unvollständig sein: dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato, quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt, ex eis datur via, ut praeparentur ad gratiam (vgl. In Sent. 1 d. 48 qu. 1 a. 3 ad 2; Comp. theol. 145).

b) Wenn der Sünder keine Gnade mehr erhielte, so müßte er an seinem Heile verzweifeln. Die Verzweiflung ist aber nach der Lehre der Offenbarung schwere Sünde, der Akt der Hoffnung von Zeit zu Zeit, besonders gegenüber der Versuchung zur Verzweiflung, und in Todesgefahr strenge Pflicht. Folglich verleiht Gott dem Sünder tempore opportuno die ausreichende Gnade zur Hoffnung. Diese ist aber zugleich gratia remote sufficiens zur Bekehrung, da Gott dem, der hofft, seine Barmherzigkeit gewähren wird. Ps. 31, 10; Sir. 2, 11.

c) Für alle katholischen Christen, auch wenn sie verblendet und verstockt in ihren Sünden dahinleben, gilt das kirchliche Gebot, wenigstens einmal im Jahre die Sakramente der Buße und des Altares zu empfangen. Wie könnte die Kirche sie dazu verpflichten, wenn sie überhaupt keine Gnade zur Bekehrung empfingen?

III. Jeder Ungläubige empfängt die gratia sufficiens zum Glauben. Sententia certa.

Durch die Verwerfung jansenistischer Thesen (Denz. 1295. 1376 ff.) entschieden Alexander VIII 1690 und Clemens XI 1713, daß die „Heiden, Juden und anderen dieser Art" nicht von „jeder zureichenden Gnade" ausgeschlossen sind. Unser Lehrsatz betrifft insbesondere die negativ Ungläubigen d. i. diejenigen, die ohne ihre Schuld dem Offenbarungsglauben fernstehen. Hinsichtlich der positiv Ungläubigen gilt das unter II Gesagte.

1. Die Hl. Schrift bezeugt den Willen Gottes, „daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1 Tim. 2, 4). Nach Weish. 12, 1 ff. hat der Herr die Chanaaniter geschont und sie erst nach und nach ausrotten lassen, um „ihnen

Raum zur Bekehrung zu geben". Christus ist nach Joh. 1, 9 „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet". Wie er sich selbst mehrfach auch an Nichtjuden gewandt hat (Matth. 8, 5 ff. 28 ff.; 15, 21 ff.; Mark. 3, 7 f.; 7, 31; Joh. 4, 4 ff.; 12, 20), so erklärt er auch ausdrücklich, daß „ein Schafstall und ein Hirt" für alle sein soll (Joh. 10, 16), und befiehlt, daß die Botschaft des Heiles der ganzen Welt verkündigt werde (Matth. 28, 18 ff.; Mark. 16, 15 f.; Apg. 1, 8). Der Gnadenwille Gottes macht „keinen Unterschied zwischen Jude und Heide" (Röm. 10, 12; 3, 29).

2. Die Väter heben oft dieselbe Wahrheit hervor. Clemens von Rom 1 Cor. 7, 4 f. schreibt: „Das Blut Christi, um unseres Heiles willen vergossen, hat der ganzen Welt die Gnade der Bekehrung verschafft. Gehen wir alle Geschlechter durch und lernen, daß der Herr in jedem Geschlechte denen, die sich zu ihm bekehren wollten, Raum zur Buße gegeben hat." „Die Niniviten erlangten das Heil, obschon sie Gott fremd waren." Clemens Alex. Protrept. 9, 88, 2: „Höret die ihr fern seid, höret die ihr nahe seid: vor keinem hat sich der Logos verborgen, er ist ein gemeinsames Licht, er leuchtet allen Menschen." Augustinus De Gen. c. Manich. I, 3, 6: (Divinum) lumen pascit pura corda eorum, qui Deo credunt .. et se ad eius praecepta implenda convertunt. Quod omnes homines possunt, si velint, quia illud lumen omnem hominem illuminat venientem in hunc mundum. In Ps. 18 enarr. 1, 7: Verbum caro factum . . non permisit ullum mortalium excusare se de umbra mortis; et ipsam enim penetravit Verbi calor (vgl. auch De div. quaest. 83 qu. 68, 4 ff.; Ad Simpl. I qu. 2, 21; De nat. et gr. 67, 81). Unserer Frage ist vorzüglich eine anonyme Schrift De vocatione omnium gentium um 450 gewidmet. Dort heißt es z. B. II, 15, 27: „Stets ist für alle Menschen ein gewisses Maß himmlischer Belehrung aufgewandt worden, die zwar eine geringere und verborgenere Gnade war, aber nach dem Urteile des Herrn genügt, einigen zur Heilung, allen zum Zeugnisse." 17, 33: „Auch jetzt gibt es in den entlegensten Teilen der Welt einige Völker, denen die Gnade des Erlösers noch nicht aufgeleuchtet ist . . Aber jenes Maß der allgemeinen Hilfe, das von oben her immer allen Menschen gewährt ist, wird ihnen nicht versagt."

3. Innere Gründe.

a) Der Glaube ist nach Trid. S. 6 cp. 8 (Denz. 801) „der Anfang des menschlichen Heiles, die Grundlage und Wurzel aller Rechtfertigung". Da aber kein Mensch ohne die Gnade glauben

kann (oben S. 389 ff.), so ist der Heilswille Gottes nur dann erfüllt, wenn er allen Menschen die zureichende Gnade gibt, um zum Glauben zu gelangen. Deswegen nimmt Thomas an, daß Gott den Ungläubigen, denen das Evangelium nicht verkündigt wurde, doch die Möglichkeit des Glaubens verschaffen wird, „wenn sie tun was in ihren Kräften steht" d. h. wenn sie mit seiner Gnade nach Kräften das Sittengesetz befolgen. In Rom. 10 lect. 3: Si qui tamen eorum (scil. qui praedicatorem evangelii non audierunt) fecissent quod in se est, Dominus eis secundum suam misericordiam providisset mittendo eis praedicatorem fidei . . . Sed tamen hoc ipsum, quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum. In Sent. 2 d. 28 qu. 1 a. 4; De verit. qu. 14 a. 2.

b) Es kommt hinzu, daß jeder Mensch, wenn er in die Unterscheidungsjahre eingetreten ist, nach Thomas 1, 2 qu. 89 a. 6 die Pflicht hat, sich für das von Gott gewollte übernatürliche Endziel zu entscheiden. Tut er es, so wird er von der Erbsünde gereinigt und geheiligt; andernfalls begeht er eine schwere Sünde. Diese Entscheidung kann aber, da sie zu der Rechtfertigung disponiert, nicht ohne die Glaubensgnade erfolgen. Gott muß also zunächst die zureichende Gnade zum Glauben geben.

Über die Austeilung der Gnade an die Ungläubigen ist noch Folgendes zu bemerken:

1. Der notwendige Heilsglaube ist seinem Wesen nach ein übernatürlicher und förmlicher Glaubensakt an die göttliche Offenbarung. Es genügt nicht ein Glaube im weiteren Sinne, der das Dasein Gottes und andere religiöse Wahrheiten bloß auf Vernunftgründe hin annimmt. Prop. 23 ab Innoc. XI damn.: Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit. Wenn Gutberlet der Ansicht ist, in außergewöhnlichen Fällen könne dennoch ein Akt dieses Vernunftglaubens ausreichen, wenn er mit Hilfe übernatürlicher Gnade (gratia elevans) erweckt werde, so ist diese Meinung durchaus abzulehnen. Nicht nur die angeführte lehramtliche Erklärung, sondern auch Sätze des Tridentinums S. 6 cp. 7 (sine qua nulli unquam contigit iustificatio, vgl. auch cp. 8) und des Vatikanums S. 3 cp. 3 (Denz. 1789), womit zweifellos der theologische Glaube im eigentlichen Sinne gemeint ist, sprechen dagegen. Wie wäre auch die Erlangung des Heils ohne den theologischen Glauben denkbar, da er die notwendige Voraussetzung der von der heiligmachenden Gnade unzertrennlichen theologischen Caritas ist? Der Glaube aber kann keine fides theologica sein, wenn er nicht die übernatürlich von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Gegenstande hat. Vgl. 2, 2 qu. 1 a. 1; qu. 2 a. 3 et 5.

2. Was den Inhalt des Glaubens betrifft, der zur Rechtfertigung und zum Heile unbedingt notwendig ist, so gibt uns Hebr. 11, 6 über die auch im äußersten Notfalle erforderliche fides explicita Auskunft: Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit. Vgl. prop. 22 ab Innoc. XI damn. (Denz. 1172). Es ist hier, wie schon Bd. I[5] 96 bemerkt wurde, von Gott in ordine supernaturali die Rede. Als Bedingung der Rechtfertigung und des Heiles (accedere ad Deum) wird der ausdrückliche Glaube verlangt erstens an das Dasein Gottes, wie es uns aus der übernatürlichen Offenbarung bekannt ist, und zweitens an die übernatürliche Vorsehung, die uns zum Heile führen will (2, 2 qu. 1 a. 7; qu. 2 a. 5; De verit. qu. 14 a. 11; In Hebr. 11 lect. 2). Thomas vertritt die Ansicht, daß dieser ausdrückliche Glaube sich in der nachchristlichen Zeit auch auf die Hauptartikel von der Trinität und von dem Erlöser erstrecken muß (2, 2 qu. 2 a. 7; De verit. l. c. u. ö.).

3. Es wäre eine übertriebene Forderung, zu verlangen, daß jeder Ungläubige wenigstens einmal in seinem Leben die gratia proxime sufficiens zum Heilsglauben erhalten müsse.

4. Auf der anderen Seite wäre es keine genügende Erklärung des göttlichen Heilswillens bezüglich der Ungläubigen, wenn man sagte: Gott hat die Kirche und die Sakramente für alle Menschen eingesetzt, um ihnen das Heil zu vermitteln. Diese Heilsmittel bleiben ja für viele bedeutungslos, weil sie ihnen nicht erreichbar sind. Ein Erwachsener kann aber nur wegen schwer schuldbaren Mangels der eigenen Mitwirkung mit der Gnade verdammt werden. Folglich muß ihm eine innere Gnade zuteil werden, die ihn wenigstens in entfernterer Weise zum Heilsglauben befähigt.

5. Die Berufung des Ungläubigen zum Glauben wird wohl in der Regel diesen Verlauf haben: Gott gibt ihm zunächst die gratia remote sufficiens zum Glauben, indem er ihn in günstiger Stunde mit einer bloß quoad modum übernatürlichen Gnade anregt und unterstützt, ein Leben zu führen, das seiner natürlichen Erkenntnis von Gott und dem Sittengesetze entspricht. Wirkt er mit, so wird er durch kräftigere Gnaden derselben Ordnung dahin geführt, nach einer vollkommeneren Gotteserkenntnis zu verlangen und um sie zu beten. Gott wird dann die Benutzung dieser Gnaden zum Anlaß nehmen, den Ungläubigen durch äußere oder innere Belehrung mit der Offenbarung bekannt zu machen und ihn zugleich durch eine quoad substantiam übernatürliche Gnade innerlich zum Glauben zu rufen. Vgl. Denz. 1677.

IV. Für die unmündigen Kinder, die sterben, bevor sie für aktuelle Gnade empfänglich sind, hat Gott seinen Heilswillen durch die Einsetzung des Sakramentes der Taufe betätigt.

1. Daß sich der vorangehende Wille Gottes, alle Menschen selig zu machen, auch auf diese Kinder erstreckt, wurde S. 450 aus 1 Tim. 2, 4 ff. nachgewiesen. Augustinus C. Iul. IV, 8, 42 bemerkt zu demselben Texte: „Sind etwa die Kindlein nicht Menschen, so daß sie nicht zu dem zu zählen sind, was gesagt ist: alle Menschen?"

2. Die Taufe ist das von Christus für alle Menschen eingesetzte Mittel, von der Erbsünde gereinigt zu werden, und deshalb für alle necessitate medii zum Heile notwendig (Trid. S. 6 cp. 4, Denz. 796; S. 7 can. 5 de bapt., Denz. 861). Das Er-

satzmittel der Begierdetaufe kommt für Unmündige nicht in Betracht, das der Bluttaufe tritt nur höchst selten ein. Andere Ersatzmittel gibt es nicht. (Näheres in der Sakramentenlehre.) Die ohne Taufe (oder Bluttaufe) sterbenden Kinder gehen also des Heiles verlustig. Darum geht der vorangehende Heilswille Gottes bezüglich der Kinder dahin, daß alle zur Taufe kommen (Augustinus Ep. 217, 16 ff.). Inwiefern in der vorchristlichen Welt die Beschneidung und das sogenannte Natursakrament die Stelle der Taufe vertraten, zeigt die Lehre von den Sakramenten.

Wie kommt dieser Wille Gottes zur Durchführung?

1. Gott will die Taufe aller Kinder, soweit die allgemeine physische und sittliche Ordnung, die er voll Weisheit festgesetzt hat, es zuläßt. Gott bedient sich geschöpflicher Ursachen. Soweit diese mit Freiheit tätig sind, wirkt er durch Befehl, Rat, übernatürlichen Antrieb und Beistand auf sie ein, den Kindern das Sakrament der Taufe zuzuwenden. Doch bewegt er sie nicht in jedem Falle unfehlbar sicher zu den nötigen Maßnahmen. Soweit sich die geschöpflichen Ursachen unfrei betätigen, läßt er ihnen ihren naturgemäßen Lauf, so daß die seit der Sünde Adams so häufigen Krankheiten, Unglücksfälle usw. die Taufe nicht selten unmöglich machen. So entstehen infolge der Erbsünde, persönlicher Sünden oder Nachlässigkeiten die mannigfachsten Hindernisse, die von den geschaffenen Ursachen herrühren und die Gott nicht direkt will. Gott könnte sie, um seinen Heilswillen an allen Kindern wirksam durchzuführen, durch physische oder Gnadenwunder beseitigen. Aber er braucht es nicht zu tun. Sein Heilswille ist ernst und aufrichtig, auch wenn er den gewöhnlichen Lauf der Dinge nicht durch wunderbares Eingreifen durchbricht.

2. Gottes Vorsehung erstreckt sich zunächst auf die gesamte Ordnung, dann erst auf das Wohl des einzelnen Gliedes im All. So erklärt es sich, daß Gott, um die Zwecke der Gesamtordnung zu fördern, das Übel einzelner Wesen, das sich aus derselben Ordnung ergibt, nicht verhindert. Darum kann er den Tod ungetaufter Kinder zulassen, um dadurch das Heil der Erwachsenen in mannigfaltiger Weise zu fördern. Thomas 1 qu. 22 a. 2 ad 2: Defectus unius cedit in bonum alterius vel etiam totius universi . . Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Daß viele Kinder der Taufe verlustig gehen, ist für die Erwachsenen ein starker Beweggrund, ihr eigenes Gnadenglück zu schätzen, Gott zu danken und zu ihrem Heile treu mitzuwirken; sie fühlen sich angetrieben, ihre Kinder sofort der Kirche zuzuführen und mit dieser von Gott gesetzten Heilsanstalt in Verbindung zu bringen; sie lassen sich von Eifer durchglühen, die Ziele der Heidenmission kräftig zu fördern, und diese verschafft nicht nur zahllosen Heidenkindern die Gnade der Taufe, sondern verkündigt auch den Erwachsenen den Glauben.

3. Die ungetauft sterbenden Kinder werden nicht positiv unselig. Die Seligkeit des Himmels entgeht ihnen, aber den poenae sensus werden sie nicht überantwortet. Eine gewisse natürliche Vollendung ist ihr Anteil. Thomas De malo qu. 5 a. 3: Animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam . . . Pertinet autem ad naturalem cognitionem, quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni. Sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria, quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem . . . Et ideo se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt. Et propter hoc non dolent, sed hoc, quod per naturam habent, absque dolore possident.

Bartmann II³ 55 ff.; Billot th. 12; Billuart, De Deo diss. 7 a. 8; Gonet Tract. IV disp. 4; Goudin qu. 5 a. 2 et 3; Heinrich-Gutberlet VIII 298 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 24 a. 1; Mazzella disp. 4 a. 3–5; Van Noort² 83 ff.; Pesch V⁴ 185 ff.; Pohle II⁶ 457 ff.; Salmant. disp. 6 dub. 3; Scheeben IV 173 ff.; Bittremieux, Thomas über das Heil der Ungläubigen: Theol. u. Glaube 1914, 375 ff.; J. Bucceroni, De auxilio sufficienti infidelibus dato. Rom 1890; L. Capéran, Le problème du salut des infidèles. Essai historique. Paris 1912; Dasselbe, Essai théologique. Paris 1912; F. C. Ceulemans, De parvulis, qui sine baptismo moriuntur. Löwen 1886; A. Fischer, De salute infidelium. Essen 1886; J. Mausbach, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit: Katholik 1900 I 251 ff. 306 ff. 401 ff.; M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission. Münster 1908; C. Romeis, Das Heil der Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des h. Augustin. Paderborn 1908; F. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit. Brixen 1899; A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristl. Literatur bis zur Zeit des h. Augustinus. Freiburg 1903; A. Straub, Zur Erklärung des göttlichen Heilswillens bezüglich der Kinder: Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, 282 ff.; Walter (s. § 8) 92 f. 134 ff. 177 ff.

§ 23.

Die Wirklichkeit und Notwendigkeit der Prädestination.

Prädestination im weiteren Sinne ist die ewige göttliche Vorherbestimmung dessen, was in der Zeit sein und geschehen wird. Im engeren Sinne ist sie der ewige Ratschluß betreffs des übernatürlichen Endzieles, durch den Gott einen Teil der Menschen zur Beseligung im Himmel, den anderen Teil zur Verwerfung vorherbestimmt hat; in diesem Sinne umfaßt sie also auch den Ratschluß der Verwerfung d. i. die Reprobation. So spricht Augustinus De an. et eius orig. IV, 11, 16 von der praedestinatio ad aeternam mortem (ähnlich Ench. 100; In Ioh. tr. 48, 4) und die Synode von Valence 855 can. 3 (Denz. 322) erklärt: Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem. Im engsten Sinne bezeichnet Prädestination im Gegensatze zu der Reprobation den ewigen Ratschluß Gottes, bestimmte vernünftige Geschöpfe unfehlbar zur ewigen Seligkeit zu führen (ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae in mente divina existens, nach Thomas 1 qu. 23 a. 1). Nur in diesem engsten Sinne handeln wir hier von der Prädestination. Der Name ist biblisch, Röm. 8, 29 f.; Eph. 1, 5.

Nach der Wirkung unterscheidet man die praedestinatio ad gratiam und ad gloriam. Beide zusammen nennt man praedestinatio adaequata oder completa, jede für sich allein praedestinatio inadaequata oder incompleta. Wir haben im Folgenden, wenn der Name Prädestination ohne Zusatz gebraucht wird, die vollständige Prädestination im Auge, die den Menschen zur Glorie und zu den dahin führenden wirk-

samen Gnaden vorausbestimmt. Thomas 1 qu. 23 a. 2 obi. 4: Praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro. Augustinus De dono persev. 14, 35: Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur.

I. Es gibt eine ewige göttliche Prädestination bestimmter Menschen zur ewigen Seligkeit. De fide auf Grund der beständigen Lehre des magisterium ordinarium et universale. Die Synoden von Quierzy 853 und Valence 855 (Denz. 316. 322) bekennen diese Lehre, das Tridentinum S. 6 cp. 12 (Denz. 805, vgl. 825. 827) setzt sie als Dogma voraus.

1. Hl. Schrift. – Matth. 25, 34: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Joh. 10. 27 f.: Oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas et sequuntur me. Et ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. Namentlich handeln die beiden Parallelstellen Röm. 8, 28—30 und Eph. 1, 4—11, die weiter unten genauer besprochen werden, von der Prädestination.

2. Tradition. – Über die Tatsache der Prädestination besteht in der gesamten Überlieferung nicht der geringste Zweifel. Besonders entschieden sprechen, wie sich im Folgenden zeigen wird, die antipelagianischen Väter diesen Glauben aus. Augustinus behandelt den Gegenstand eingehend in den Büchern De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae in den Jahren 428 und 429. Er stellt es ausdrücklich als eine Verirrung hin, gegen die Lehre von der Prädestination aufzutreten: Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturas Sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse (19, 48). Prosper Ep. ad Ruf. 11, 12: (Praedestinationem) tam impium est negare, quam ipsi gratiae contraire.

3. Ratio theologica. – Das Dogma ist in dem Wesen Gottes selbst begründet. Er wäre nicht der unendlich Vollkommene, wenn die in der Zeit geschehende Begnadigung und Beseligung der Geschöpfe nicht von Ewigkeit von ihm vorherbestimmt wäre, sondern ohne oder gar gegen seine Absicht erfolgte. Er wäre nicht der Unveränderliche, wenn er in der Zeit etwas neu erkennen und beschließen könnte. Vgl. Thomas 1 qu. 23 a. 1.

II. Die Prädestination ist notwendig. Jeder, der selig wird, gelangt nur durch sie zur Seligkeit. Sententia fere communis.

Diese Wahrheit schärft Augustinus ein: Non alios, sed quos praedestinavit . . ., ipsos et glorificavit (De praedest. 17, 34). Sein Schüler Fulgentius De fide ad Petrum 76 erklärt ebenfalls, alle, die selig werden, seien von Ewigkeit dazu prädestiniert, kein Prädestinierter könne verloren gehen und kein Nichtprädestinierter gerettet werden (nec quemquam eorum, quos non praedestinavit ad vitam, ulla posse ratione salvari).

Der innere Grund dafür ist leicht zu erkennen. Da nämlich die Erlangung des Heils alle natürlichen Kräfte schlechthin übersteigt, so kann der Mensch nur durch Gott des Heiles teilhaftig werden. Was Gott aber in der Zeit zum Heile der Menschen tut, muß in seinem ewigen Ratschlusse festgesetzt worden sein.

Es wäre vollständig verfehlt, die Erlangung des Heiles lediglich auf den allgemeinen Willen Gottes, alle selig zu machen, wenn sie es wollen, und auf die allgemeine übernatürliche Providenz Gottes zurückzuführen. Denn wenn das Heil des einzelnen, der selig wird, nicht von der göttlichen Prädestination abhinge, so wäre der ganze Unterschied zwischen dem, der selig wird, und dem, der verloren geht, vom freien Willen des Geschöpfes verursacht, während doch Paulus und Augustinus das Gegenteil lehren. 1 Kor. 4, 7: Quis enim te discernit etc.? Augustinus De civ. Dei XI, 19: Inter sanctos angelos et immundos fuisse discretum, ubi dictum est: Et divisit Deus inter lucem et tenebras . . . Solus quippe ille ista discernere potuit.

Bartmann II³ 60 ff.; Billot, De Deo th. 31. 33—35, Billuart, De Deo diss. 9 a. 2. 3; Goudin, Tract. theologici. T. I tr. 3 qu. 2; Van Noort² 95 ff.; Pesch II⁴ 205 ff.; Pohle II² 473 ff.; Scheeben IV 244 ff.; Mannens (s. § 21); J. P. Baltzer, Des h. Augustinus Lehre über Prädestination und Reprobation. Wien 1871; M. Jacquin, La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles: Revue d'hist. eccl. 1904, 265 ff. 725 ff.; K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin. Freiburg 1908; M. Limbourg, Zur Prädestinationslehre: Zeitschr. f. kath. Theol. 1879, 197 ff.; O. Pfülf, Zur Prädestinationslehre des h. Augustinus: Ebd. 1893, 483 ff.; O. Rottmanner, Der Augustinismus. München 1892; Ph. Hupperts, Der Augustinismus: Katholik 1893 I 162 ff.

§ 24.

Eigenschaften der Prädestination.

I. Die Prädestination ist untrüglich und unabänderlich. Gott bestimmt von Ewigkeit, wie viele und welche Menschen selig werden. Sententia communis.

1. Hl. Schrift. – Luk. 10, 20: Gaudete, quod nomina vestra scripta sunt in coelis. Phil. 4, 3: Quorum nomina sunt in libro vitae. Joh. 10, 27 f. (S. 462). Vgl. Joh. 6, 39; 2 Tim. 2, 19.

„Buch des Lebens" ist ein bildlicher Ausdruck für das absolut sichere Wissen Gottes über die Vorausbestimmung zum ewigen Leben. Thomas 1 qu. 24 a. 1: Ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae. Wenn Ps. 68, 29; Apok. 3, 5 von dem Auslöschen eines Namens aus dem Lebensbuche gesprochen wird, so soll damit nicht die Möglichkeit einer Abänderung des Prädestinationsbeschlusses behauptet werden. Die Ausdrucksweise erklärt sich vielmehr dadurch, daß es in dem einen Lebensbuche zweierlei Eintragungen gibt. Ein Teil der Menschen ist simpliciter, ein anderer secundum quid in ihm verzeichnet. Illi igitur, qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam ex praedestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitae, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam in seipsa; et isti nunquam delentur de libro vitae. Sed illi, qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam non ex praedestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitae non simpliciter, sed secundum quid, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam non in seipsa, sed in sua causa; et tales possunt deleri de libro vitae (a. 3).

2. Tradition. – Augustinus betont in vielgestaltiger Weise die Unfehlbarkeit der göttlichen Vorausbestimmung. Er nennt sie immobilis veritas praedestinationis (De praedest. 17, 34). Nach seiner Lehre wird kein Prädestinierter verdammt, keiner von ihnen bleibt bis zum Tode unter der Gewalt des Teufels; sie mögen zeitweilig irre gehen, sie gehen dennoch nicht verloren; Gott weiß, daß ihnen auch ihre Fehltritte zum Besten gereichen werden; ihre Zahl steht fest, sie kann weder vermehrt noch vermindert werden (C. Iul. V, 4, 14; De corrept. 9, 21. 24; 13, 39 usw.).

Der angeblich augustinische Satz: Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris, stammt nicht von Augustinus. Auf den göttlichen Ratschluß bezogen entspricht er auch der Lehre des Kirchenvaters nicht. Es ist ja ein Widersinn zu sagen: Wenn Gott nicht beschlossen hat, daß du ins ewige Leben eingehst, so bewirke, daß er es beschließt. Hingegen auf die Ausführung des Prädestinationsbeschlusses bezogen, hat der Satz einen gut augustinischen Sinn, entsprechend dem Worte In Ioh. tract. 26, 2: Nondum traheris? ora, ut traharis. Bitte Gott und bemühe dich selbst mit seiner Gnade, daß sich die Wirkungen der Prädestination in dir zeigen.

3. Innerer Grund. – Der Ratschluß und das auf ihm beruhende Wissen Gottes kann nicht vereitelt werden, die wirksame Gnade kann nicht ohne ihre Wirkung bleiben. Augustinus De corrept. 7, 14: Horum (sc. electorum) si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo horum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus; sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus.

II. Die Zahl der Prädestinierten ist nur Gott bekannt. Sententia communis. Die Kirche betet in der Sekret pro vivis et defunctis: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus etc.

Es sind Versuche gemacht worden, die Zahl der prädestinierten Menschen im Verhältnisse zu der Zahl der Engel oder zu der der reprobierten Menschen zu bestimmen.

Mehrere Väter und Theologen waren der Meinung, daß nach der Absicht Gottes die durch den Fall der bösen Geister entstandene Lücke durch die Menschen ausgefüllt werden soll und daß daher die Zahl der zur Seligkeit prädestinierten Menschen mindestens so groß sei, wie die der gefallenen Engel. So Augustinus Enchir. 62; Gregor d. Gr. Moral. XXXI, 49, 99; Bernhard De adv. Domini sermo 1, 5. Andere stellten die Ansicht auf, wie Thomas 1 qu. 23 a. 7 berichtet, die Zahl der seligen Menschen werde mit der der seligen Engel übereinstimmen; noch andere vermuteten, es werden so viele Menschen selig, wie Engel gefallen seien, und dazu noch so viele, wie Engel erschaffen worden seien. Thomas selbst lehnt alle diese Berechnungen ab und erklärt auch bezüglich dieser Verhältniszahl, sie sei nur Gott bekannt.

Daß unter den Menschen die Zahl der Prädestinierten geringer sei als die der Reprobierten, scheint Matth. 22, 14 zu lehren: Multi enim sunt vocati, pauci vero electi (vgl. auch 7, 13 f.). Mit Rücksicht auf dieses Wort Christi tritt Thomas und mit ihm wohl die Mehrzahl der Theologen für den Satz ein: Pauciores sunt qui salvantur (1 qu. 23 a. 7 ad 3). Die inneren Gründe dafür sind allerdings nicht zwingend. Man kann ihnen entgegenhalten, daß es der Würde des Erlösers und dem Werte seines heiligsten Blutes mehr zu entsprechen scheint, daß Gott um Christi willen die Mehrheit der Menschen rettet und sie nicht der Herrschaft des von ihm besiegten Teufels überläßt. Doch gibt auch dieser Grund keine Sicherheit. – Jedenfalls aber kommt nach der heute stark überwiegenden Ansicht der Theologen die Mehrzahl der Getauften in den Himmel. Auch bezüglich der erwachsenen katholischen Christen, denen die christliche Wahrheit und die Gnadenmittel zu Gebote stehen, darf man dies zuversichtlich annehmen. 1 Tim. 4, 10: Speramus in Deum vivum, qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium.

III. Kein Mensch ist ohne spezielle Offenbarung seiner eigenen Prädestination unfehlbar sicher. De fide.

Das Tridentinum S. 6 cp. 12 (Denz. 805) erklärt gegen Calvin: Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum . . . Nam nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit (dazu can. 15 und 16). Die Beweisgründe sind dieselben, aus denen die Ungewißheit betreffs der endlichen Beharrlichkeit nachgewiesen wurde (S. 405); denn die Prädestinierten sind die, denen die Gabe der Beharrlichkeit zuteil wird.

Trotz dieser Ungewißheit kann der einzelne aus verschiedenen Zeichen, die die Offenbarung uns an die Hand gibt, eine certitudo coniecturalis schöpfen, daß er prädestiniert sei. Solche signa praedestinationis lassen sich aus den „acht Seligkeiten" Matth. 5, 3 ff. entnehmen, die aber offenbar eine vollkommene und beharrliche Übung solcher Tugenden voraussetzen. Ferner können eifriges Gebet um die Beharrlichkeit (S. 405 f.), großer

Seeleneifer (Jak. 5, 20), innige Andacht zum göttlichen Erlöser und zur seligsten Jungfrau Maria eine sichere Vermutung der Prädestination begründen.

IV. Die Prädestination zu der ersten Gnade ist eine unbedingte d. h. sie ist von der Voraussicht menschlicher Verdienste völlig unabhängig (praedestinatio ante praevisa merita). De fide.

Diese Glaubenswahrheit ist mit dem Dogma von der Gratuität der ersten Gnade, das die Kirche den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber festgestellt hat, von selbst gegeben. Vgl. S. 444 ff.

V. Auch die komplete Prädestination zur Gnade und Glorie ist vollkommen unbedingt. Conclusio theologica.

Ohne die Gnade ist kein übernatürliches Verdienst möglich. Darum ist jedes Verdienst auf eine Gnade oder auf den Himmel im letzten Grunde von der ersten Gnade abhängig, die gänzlich unverdienbar ist. Folglich ist die ganze Reihe der Gaben, die die komplete Prädestination umfaßt, d. h. die irdischen Gnaden und die Glorie des Himmels, kollektiv genommen ebenso unverdienbar wie die erste Gnade. M. a. W. auch die komplete Prädestination geschieht ante praevisa merita.

Die Unabänderlichkeit und Unverdienbarkeit der Prädestination darf uns nicht verleiten, die Sorge für unser oder der Mitmenschen Seelenheil für überflüssig zu halten. Wie töricht würde ein Landmann handeln, wenn er den Acker unbebaut ließe, von dem Gedanken aus, daß Gott den Ernteertrag bereits weiß und festgesetzt hat und daß der Wille Gottes in Erfüllung geht! Gott hat die kommenden Ereignisse in seinem ewigen Ratschlusse so vorausbestimmt, daß sie zwar unfehlbar zu ihrer Zeit eintreten, daß sie sich aber, bevor sie eintreten, in der Macht der causae secundae befinden und durch diese verursacht werden. Darum bedeutet die Unfehlbarkeit der Begnadigung und Beseligung keine Nötigung des Prädestinierten. Gott will, daß der Mensch durch freie Mitwirkung mit der Gnade den Himmel verdiene, und wer dies unterläßt, geht sicher verloren. Es ist deswegen eine Forderung der christlichen Klugheit und Liebe, den größten Eifer darauf zu verlegen, sich und andere vor dem ewigen Verderben zu bewahren. Hat doch auch Christus selbst, der über die Prädestination seiner Apostel nicht im Zweifel war, sie wieder und wieder zur Wachsamkeit und zum Ausharren im Guten ermahnt. Augustinus De corrept. 15, 46 stellt für die Arbeit am Heile der Seelen die Regel auf: Nescientes quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. Wir müssen an uns und anderen so arbeiten, als seien alle prädestiniert und durch uns zu den notwendigen Heilswerken zu führen. Vgl. auch De dono persev. 17, 41.

Literatur wie § 23. Außerdem Heinrich-Gutberlet VIII 362 ff.; A. Castelein, Le rigorisme. Le nombre des élus et la doctrine du salut. 2. Aufl. Brüssel 1899; J. Coppin, La question de l'Evangile: Seigneur, y en aura-t-il peu de sauvés? Brüssel 1899; F. X. Godts, De paucitate salvandorum quid docuerint sancti. 2. Aufl. Rosselaer 1899; W. Schneider, Das andere Leben. 9. Aufl. Paderborn 1908, 476 ff.

§ 25.

Die Wirklichkeit und die Eigenschaften der Reprobation.

Die Reprobation ist der ewige und unabänderliche Ratschluß Gottes, zur Offenbarung seiner Vollkommenheit bestimmte Engel und Menschen wegen ihrer Sünden für immer vom Himmel auszuschließen. Sie umfaßt einen doppelten Willensentschluß Gottes: erstens die Sünde zuzulassen, die der ewigen Verwerfung würdig macht, zweitens diese Strafe wirklich zu verhängen. Reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed . . . includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa (1 qu. 23 a. 3). Der Name begegnet uns 1 Kor. 9, 27. Der ältere Sprachgebrauch bezeichnete die Reprobation auch wohl als „Prädestination" zum ewigen Tode (vgl. S. 461). Doch ist die Vorstellung fernzuhalten, als ob sie den Grund der Verdammung, die Sünde, ebenso verursache, wie die Prädestination zum ewigen Leben den Grund der Beseligung, die Gnade, bewirkt.

Man unterscheidet die negative und positive Reprobation nach dem genannten doppelten Ratschluß Gottes. Die negative Reprobation ist der Wille Gottes, zuzulassen, daß bestimmte Menschen durch ihre Schuld das ewige Heil verlieren. Die positive Reprobation ist der Ratschluß Gottes, bestimmte Menschen wegen ihrer Sünden zu den Strafen der Hölle (poena damni et sensus) zu verdammen.

I. Es gibt in Gott eine ewige Reprobation bestimmter Menschen.

Dieser Satz ergibt sich aus der tatsächlichen Verdammung vieler Engel und Menschen. Denn diese muß wegen der Unwandelbarkeit des göttlichen Erkennens und Wollens auf einem ewigen Ratschlusse Gottes beruhen. Vgl. can. 3 der Synode von Valence S. 461.

II. Die Reprobation ist ebenso unfehlbar und unabänderlich, wie die Prädestination. Die Zahl der Reprobierten ist für uns ungewiß. Von keinem Menschen, solange er lebt, kann man mit voller Sicherheit behaupten, Gott habe ihn reprobiert.

Alle diese Eigenschaften der Reprobation lassen sich leicht beweisen, indem man das, was von den Eigenschaften der Prädestination gesagt wurde, auf deren Kehrseite anwendet.

III. Die positive Reprobation ist keine absolute, sondern eine bedingte, sie erfolgt nur post et propter praevisa peccata. De fide.

Gegner dieser Wahrheit sind die Prädestinatianer. Zu ihnen gehören der Presbyter Lucidus in Südgallien (um 473), der Mönch Gottschalk in Franken († 868 oder 869), Wiclif, Hus und Calvin. Diesen Irrlehrern ist eine fatalistische Auffassung der Prädestination und Reprobation gemeinsam. Sie lehren eine gemina praedestinatio in dem Sinne, daß Gott die einen unbedingt zur

Glorie, die übrigen ebenso unbedingt zur Hölle von Ewigkeit vorausbestimmt habe (reprobatio absoluta antecedens), und daß Christus nicht für die Reprobierten gestorben sei.

Die Anhänger Calvins schieden sich in Supralapsarier und Infralapsarier. Jene behaupteten, daß Gott ohne Rücksicht auf den Fall Adams, ante sive supra lapsum Adami praevisum einen Teil der Menschen unbedingt reprobiert habe. Diese meinten, Gott habe eine solche Reprobation nur post sive infra lapsum Adami praevisum beschlossen. Nach den Infralapsariern bezieht sich also dieses angebliche Dekret Gottes bloß auf die gefallene Menschheit.

Die Kirche hat die prädestinatianische Häresie wiederholt verworfen. Das Arausicanum II 529 (Denz. 200) verdammt die Behauptung, einige seien durch Gottes Willen zur Sünde prädestiniert. Die Synode von Quierzy 853 cp. 1 (Denz. 316) erklärt gegen Gottschalk, daß Gott diejenigen, deren Untergang er vorherweiß, nicht (unbedingt) zum Untergange prädestiniert hat; er hat ihnen aber, weil er gerecht ist, die ewige Strafe vorausbestimmt (also wegen ihrer Sünden). Ebenso verurteilt die Synode von Valence 855 can. 3 (Denz. 322) die Behauptung: aliquos ad malum praedestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint. Das Tridentinum S. 6 can. 17 (Denz. 827) bestimmt gegen Calvin: Si quis iustificationis gratiam nonnisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, a. s.

Beweis für das Dogma.

1. Die Hl. Schrift läßt deutlich erkennen, daß Gott nur die Menschen zu Strafen und Qualen vorherbestimmt, die ihn durch ihre Sünden gewissermaßen dazu zwingen. Ez. 33, 11: Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat (vgl. 18, 23. 32). Weish. 1, 13: Deus mortem non fecit nec laetatur in perditione vivorum. 2 Petr. 3, 9: Patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. Nach Matth. 25, 41 ff. begründet der Weltenrichter sein Verwerfungsurteil über die Gottlosen mit ihren Versündigungen.

2. Die Väter haben den Irrtum der Prädestinatianer, bevor er noch geschichtlich hervortrat, entschieden zurückgewiesen. Augustinus C. Iul. III, 18, 35: (Deus) non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia iustus est. Ep. 186, 6, 20: Quemquam immeritum et nulli obnoxium peccato si Deus damnare creditur, alienus ab iniquitate non creditur. Fulgentius Ad Monimum I, 25: Pravus nunquam aliquis fuit, nisi inquantum

a Deo discessit, nec discessurum Deus praedestinavit, quamvis discessurum cognitio divina praesciverit. Johannes von Damaskus De fide orth. II, 29: Gott wird aus sich selbst zum Erbarmen bewegt, zum Strafen nur durch vorhergesehene Schuld.

3. Innere Gründe.

a) Wenn Gott einen Teil der Menschen ohne Rücksicht auf ihren sittlichen Zustand zur ewigen Höllenstrafe vorherbestimmte, so hätte er nicht den ernsten Willen, alle selig zu machen.

b) Das Wollen Gottes kann sich nur auf Gutes und Gerechtes richten. Die Strafe ist aber nur dann gut und gerecht, wenn sie durch Sünde verdient ist. Also kann Gott seine Geschöpfe nur wegen ihrer Sünde, die er voraussieht, reprobieren. Der Prädestinatianismus stellt sich also in schroffen Gegensatz zu der Gerechtigkeit Gottes. Und insofern er die Vorausbestimmung zu der Sünde lehrt, leugnet er auch direkt die Heiligkeit Gottes, hebt für die Reprobierten die freie Wahl zwischen Gut und Böse auf und zerstört die sittliche Ordnung.

Billuart, De Deo diss. 9 a. 8; Goudin (s. § 23) qu. 3 a. 1; Van Noort[2] 105 f.; Pohle II[3] 487 ff.; Scheeben IV 269 ff.

§ 26.

Streitfragen katholischer Theologen über die Prädestination und Reprobation.

Die katholischen Theologen sind eins darüber, daß die Prädestination zu der ersten Gnade völlig unverdienbar ist, also ante praevisa merita geschieht (de fide), ebenso darüber, daß die komplete Prädestination (zur Gnade und Glorie) gleichfalls ante praevisa merita erfolgt (conclusio theologica), endlich auch darüber, daß der Ratschluß der ewigen Verdammung zu den Qualen der Hölle, die positive Reprobation, nur post et propter praevisa demerita von Gott gefaßt wird (de fide).

Es bleiben aber zwei schwierige Fragen offen:

1. Erfolgt die inkomplete Prädestination zu der Glorie ante oder post praevisa merita? Nach der Offenbarungslehre ist nämlich die Glorie ein Lohn unserer übernatürlichen Verdienste. Übt nun die Voraussicht der Verdienste einen Einfluß auf die Prädestination zur Glorie aus oder ist umgekehrt die Prädestination zur Glorie als der Grund der Verdienste und als der Grund ihrer Voraussicht zu betrachten? Im ersteren Falle wäre die Vorausbestimmung zur Seligkeit eine bedingte, im letzteren eine unbedingte.

2. Damit hängt die andere Frage zusammen: Ist die Annahme einer negativen Reprobation theologisch begründet oder nicht?

I. Die Prädestination zur Glorie erfolgt ohne Rücksicht auf vorhergesehene Verdienste des Prädestinierten (ante praevisa merita). Sententia probabilior.

Diese Ansicht ist die des h. Augustinus und des h. Thomas. Ihr haben sich nicht nur die Thomisten und die Augustinianer,

sondern auch in richtiger Auslegung ihres Meisters Duns Skotus die meisten Skotisten, ferner bedeutende ältere Molinisten, wie Suarez, Bellarmin, Ruiz, De Lugo, Salmeron, Estius usw. und andere Theologen, wie der h. Alfons von Liguori, Janssens, Billot angeschlossen. Bellarmin erklärt sogar: Haec sententia non quorumvis doctorum opinio, sed fides ecclesiae catholicae dici debet (De gr. et lib. arb. II, 11). Die Vertreter unseres Lehrsatzes geben selbstverständlich zu, daß die erwachsenen Prädestinierten die himmlische Seligkeit tatsächlich zum Lohne ihrer übernatürlichen Verdienste erhalten. Aber der Ratschluß Gottes, ihnen die Seligkeit zu verleihen, geht jeder Voraussicht ihrer Verdienste voran, er hat keinerlei Beweggrund in den Prädestinierten selbst, sondern einzig und allein im göttlichen Willen, in seiner freien unverdienten Erbarmung. Dieser Ratschluß Gottes ist dann seinerseits die Ursache der Verdienste und ihrer Voraussicht.

Nach der Annahme dieser Theologen ist also die Ordnung in dem Ratschlusse der Prädestination eine andere als die Ordnung in seiner Ausführung: primum in intentione est ultimum in executione und umgekehrt.

Der ordo intentionis ist der, daß Gott einen Teil der Menschheit zuerst bedingungslos auserwählt und zur ewigen Seligkeit vorausbestimmt, sodann für eben diese Auserwählten kraft der Prädestination die Mittel zur Seligkeit, nämlich die wirksamen Gnaden zur Heiligung und zur endlichen Beharrlichkeit festgestellt hat, damit ihnen dann die Glorie des Himmels als Lohn ihrer Verdienste zuteil werde.

Der ordo executionis ist der, daß Gott den Auserwählten in der Zeit zuerst kraft seines Prädestinationsbeschlusses die wirksamen Gnaden und dann zum Lohne für ihre treue Mitwirkung und für ihre Beharrlichkeit bis ans Ende die Glorie verleiht.

Dieser thomistischen Auffassung von der Prädestination steht die Ansicht Molinas entgegen, der die große Mehrzahl der Molinisten und Kongruisten und viele andere Theologen, unter denen besonders der h. Franz von Sales († 1622) genannt zu werden pflegt, beipflichten. Diese Ansicht geht dahin, daß Gott nur die Engel und Menschen zur ewigen Glorie auserwählt und vorausbestimmt, deren Verdienste er zuvor vorausgesehen hat (post et propter praevisa merita). Die Prädestination ist also durch die Präszienz der Verdienste bedingt.

Die Reihenfolge der göttlichen Akte ist nach Molina für unser Denken diese: Gott will das Heil aller Menschen, und beschließt demgemäß, allen die zureichende Heilsgnade zu geben. Er sieht nun kraft der scientia media voraus, welchen Gebrauch die Menschen von diesen oder jenen Gnaden unter diesen oder jenen Verhältnissen machen würden, und wählt mit vollster

Freiheit aus zahllosen Möglichkeiten die jetzige Ordnung der Dinge aus, in der die einen durch ihre freie Zustimmung die zureichende Gnade wirksam machen und mit ihrer Hilfe den Himmel verdienen, die anderen trotz der zureichenden Gnade sündigen und unbußfertig sterben. Gott weiß unfehlbar sicher voraus, welche Menschen dieser oder jener Klasse angehören werden, und prädestiniert die einen wegen ihrer vorhergesehenen Verdienste zur Glorie, und reprobiert die anderen wegen ihrer vorhergesehenen Mißverdienste zur Hölle. Der ordo intentionis ist genau derselbe wie der ordo executionis. In beiden Ordnungen bilden die Verdienste eine Ursache der Beseligung.

Nachweis unseres Lehrsatzes.

1. Hl. Schrift. – Röm. 8, 28–30: Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit, quos autem iustificavit, illos et glorificavit. Außer der Präszienz und Prädestination sind hier die Berufung, Rechtfertigung und Beseligung ausgesprochen. Letztere sind die drei Stufen der Ausführung des Prädestinationsbeschlusses. Wie verhalten sich aber Präszienz und Prädestination zueinander? Wäre die molinistische Auffassung richtig, so hätte Paulus sagen müssen: Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui, hos praedestinavit. Das Vorherwissen ist dann die scientia media, auf Grund derer Gott die Gleichförmigkeit des Menschen mit dem Sohne und die darin begründeten Verdienste vorausweiß, ohne beschlossen zu haben, die dieser Gleichförmigkeit zugrunde liegende freie Entschließung des menschlichen Willens, die dafür ganz wesentlich ist, durch eine aus sich und von innen heraus wirksame Gnade zu verursachen. Dieses Wissen geht jedem freien Akte des göttlichen Willens voran und ist der Grund für die unfehlbare Sicherheit der Prädestination. Der h. Thomas In Rom. 8 lect. 6 lehnt diese Deutung ab: Ista conformitas non est ratio praedestinationis, sed terminus vel effectus. Das Vorherwissen, das zum Begriffe der Prädestination gehört, ist ein praktisches Wissen d. i. ein solches, das mit dem Willen verbunden ist und so die Gleichförmigkeit mit dem Bilde des Sohnes Gottes wahrhaft verursacht. Es ist ein Wissen, das sich gründet auf Auserwählung und Liebe. Wie Thomas wiederholt betont, hat die Prädestination die Auserwählung zur Voraussetzung und die Auserwählung setzt die Liebe voraus. Auf Grund dieser speziellen und wirksamen Liebe und der Auserwählung hat Gott die Ordnung der Mittel, die sicher zur Seligkeit führen, erkannt und festgesetzt, und darin besteht wesent-

lich die Prädestination. Somit ist der Sinn der Paulusstelle: Die Gott diligendo et eligendo vorhergewußt hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu sein. Die Wirksamkeit dieses Dekretes leitet Paulus aus der Allmacht Gottes ab. V. 31: Si Deus pro nobis, quis contra nos?

Röm. 9, 11–13: Cum enim (Esau et Iacob) nondum nati fuissent aut aliquid boni egissent aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: Quia maior serviet minori, sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Also ohne ein Verdienst zu berücksichtigen, hat Gott seine Wahl getroffen, Jakob auserwählt, Esau aber verworfen. Paulus betrachtet diese Wahl als Typus der Gnadenwahl im Reiche Gottes. Bloß nach seinem gnädigen Wohlgefallen wählt Gott diesen aus und führt ihn sicher zum Heile, während jener ausgeschlossen bleibt. Warum verfährt Gott in dieser Weise? V. 14: Quid ergo dicemus? numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: Miserebor, cuius misereor, et misericordiam praestabo, cuius miserebor. Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. V. 18: Ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat. Gottes freiester erbarmender Wille allein erklärt die Auserwählung. Wie „der Töpfer Gewalt hat über den Ton, aus derselben Masse das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre zu machen" (V. 21), so hat Gott unbedingte Gewalt, unter den Menschen „Gefäße der Erbarmung zur Herrlichkeit vorzubereiten", und die anderen als „Gefäße des Zornes, die zum Untergange taugen", in ihrem Zustande zu belassen (V. 22f.). Also auf den Willen Gottes allein beruft sich Paulus, um den Grund der Prädestination zu bestimmen. Thomas In Rom. 9 lect. 4: Deus liberam potestatem habet facere ex eadem corrupta materia humani generis sicut ex quodam luto, nulli faciendo iniuriam, quosdam homines praeparatos ad gloriam, quosdam autem in miseria derelictos. Die Einsicht in den Grund dieses göttlichen Wollens ist uns verschlossen. Wir müssen uns begnügen zu wissen, daß Gottes Gnadenwahl mit seiner Weisheit und Gerechtigkeit nicht im Widerspruch steht. Der Apostel schließt die ganze Auseinandersetzung mit dem staunenden Rufe: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! (11, 33).

Eph. 1, 4–6: Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in

caritate; qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae. V. 11f.: In quo etiam et nos sorte vocati sumus praedestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae, ut simus in laudem gloriae eius. Nach Thomas In Eph. 1 lect. 1 preist der Apostel hier die doppelte Wohltat der electio und der praedestinatio. Beide hat Gott uns aus reiner Güte ohne jede Rücksicht auf unser Verdienst zugewendet. Er hat uns ausgewählt d. h. aus der massa perditionis ausgeschieden, nicht weil wir heilig waren und er unsere Heiligkeit vorhersah, sondern um uns heilig zu machen; und er hat uns vorherbestimmt zur Gemeinschaft mit den Gerechten in den Gütern, die sie erhalten werden, nicht wegen eines Anspruches auf unserer Seite, sondern die Prädestination ist nach dem Vorhaben seines Willens als Erweis seiner Liebe erfolgt.

2. Tradition.

Der Traditionsbeweis der Molinisten ist dadurch charakterisiert, daß sie auf die vorauguſtinischen Zeugnisse sehr großes Gewicht legen und die Thomisten tadeln, daß sie Augustinus größere Bedeutung zuerkennen als den älteren Zeugen. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die älteren Väter, soweit sie diese Frage berühren, durchweg die Auserwählung und Prädestination in Gott von der Voraussicht der Verdienste abhängig machen. Aber keiner von ihnen hat diese Frage eingehender untersucht. Es sind fast immer nur ganz beiläufige unfertige Bemerkungen, die zudem infolge des polemischen Gegensatzes zu dem die Freiheit leugnenden gnostisch-manichäischen Dualismus oder wegen der Absicht religiös-praktischer Einwirkung einseitig die Sache des freien Willens vertreten. Daher können diese Äußerungen wirklich nicht ins Gewicht fallen gegenüber den tiefgründigen, besonders durch das Auftauchen der pelagianischen Häresie veranlaßten Untersuchungen Augustins, der „das Verständnis für unser Problem in einem Menschenalter mehr förderte, als die Jahrhunderte vor ihm es vermocht hatten" (Kolb 22). Außerdem hat Augustins Gnadenlehre infolge der besonderen oft wiederholten kirchlichen Billigung eine einzigartige dogmatische Bedeutung (s. Bd. I[5] 47f.). Darum ist der dogmatische Traditionsbeweis vorzüglich aus seinen Schriften zu führen. Dies hat auch die oben genannten älteren Molinisten bestimmt, in der Prädestinationslehre Molina fallen zu lassen und Augustinus zu folgen. Molina selbst denkt allerdings anders, er gesteht offen, daß sich seine Lehre gegen die des h. Augustinus und des h. Thomas richte, und scheut sich nicht, dem doctor gratiae den Vorwurf zu machen, durch die „Härte" seiner Lehre manche Gläubige in Verwirrung gestürzt und den Pelagianern in die Arme getrieben zu haben (Concordia qu. 23 a. 4 et 5 disp. 1 membr. 6 et ult.).

Augustinus hat in der Frühzeit seines schriftstellerischen Schaffens, da er gegen manichäischen Dualismus und heidnischen Fatalismus kämpfte, ähnlich wie die Theologen vor ihm die Selbständigkeit des

Willens stark betont und für die Gnadenwahl die göttliche Voraussicht der Verdienste maßgebend sein lassen (z. B. Expos. quar. propos. in Rom. 60. 61. 68). Später in seinen Retractationes I, 23 hat er diese Äußerungen bedauert und richtiggestellt; er habe noch nicht die rechte Einsicht in die Beschaffenheit der Gnadenwahl gehabt.

Den Wendepunkt bildet die Untersuchung über Vorauswissen, Gnade und Freiheit, die Augustinus im Jahre 397 in seiner Schrift De div. quaest. ad Simplic. I qu. 2 anstellte und deren Ergebnis er göttlicher Offenbarung zu verdanken glaubte (De praedest. 4, 8). Hier macht er den Ratschluß unserer Heiligung und Beseligung ganz allein von Gottes unerforschlichem Willen, nicht im geringsten von der Voraussicht unserer Werke abhängig. Das bedingungslose propositum Dei steht voran, es ist die Ursache, von dem alles weitere im Heilsprozesse ausgeht: die iustificatio, die opera, die electio ad regnum coelorum sind die Wirkung. Augustinus bemerkt hier zu Röm. 9, 11: Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio: id est, non quia invenit Deus opera bona in hominibus, quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius; sed quia illud manet, ut iustificet credentes, ideo invenit opera, quae iam eligat ad regnum coelorum . . . Non tamen electio praecedit iustificationem, sed electionem iustificatio (l. c. qu. 2, 6). Man sieht, daß Augustinus hier unsere Frage nach dem Grunde der Prädestination zur Seligkeit noch nicht klar entscheidet. Aber die scientia media, die die Molinisten bei ihm finden möchten, liegt ihm ganz fern (Kolb 96 Anm.), und die Wucht, mit der er den unbedingten Willen Gottes an die Spitze stellt und alles von ihm ausgehen läßt, weist uns deutlich in die Richtung, in der Augustinus in der Folgezeit seine Lehre weiter ausgebaut hat, daß das Vorauswissen der guten Werke der Menschen auf ihrer Vorausbestimmung zum ewigen Heile beruht.

In den reifsten Schriften Augustins über die Gnade, etwa seit 418, ist nun aber die unbedingte Prädestination ein „Zentralgedanke seiner Gnadenlehre", der „eigentliche Kern seiner gesamten Gott-Welt-Betrachtung" (K. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem h. Augustin. Paderborn 1917, 38 Anm.). Gott prädestiniert die einen und nicht die anderen, weil es ihm so gefällt, und weil er sie prädestiniert hat, weiß er voraus, was er an ihnen tun wird. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus (De praedest. 10, 19). Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione,

in qua Deus sua futura facta praescivit; electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id, quod praedestinavit, implevit (ib. 17, 34). Elegit nos . ., non quia futuri eramus (scil. sancti), sed ut essemus (ib. 18, 36). Sine dubio praescivit, si praedestinavit; sed praedestinasse est hoc praescisse, quod fuerat ipse facturus (De dono persev. 18, 47). Gott prädestiniert zur Glorie und führt dann diesen Ratschluß durch die Gnade der Beharrlichkeit durch: Numerus sanctorum per Dei gratiam Dei regno praedestinatus donata sibi etiam usque in finem perseverantia illuc integer perducetur (De corrept. 13, 40).

Es ist eine haltlose Ausflucht, wenn neuere Molinisten behaupten, Augustinus habe „nur eine einzige Prädestination gekannt, die der Gnade und zwar der wirksamen Gnade" (Portalié 2403). Außer an der zuletzt angeführten Stelle weist er noch oft auf die Vorherbestimmung zum ewigen Leben hin. Ipsi sunt illi praedestinati et secundum propositum vocati, quorum nullus perit. Ac per hoc nullus eorum ex bono in malum mutatus finit hanc vitam; quoniam sic est ordinatus et ideo Christo datus, ut non pereat, sed habeat vitam aeternam (De corrept. 9, 21; vgl. 7, 13. 14. 16; 9, 23; De praedest. 17, 34; De dono persev. 21, 55). Manche empfangen die Gnade des Glaubens und die Rechtfertigung durch die Taufe und gehen dennoch verloren; von ihnen sagt Augustinus, daß sie niemals prädestiniert gewesen sind (De dono persev. 9, 21; De corrept. 7, 16; 10, 26 usw.).

3. Der h. Thomas findet ebenso wie Augustinus den alleinigen Grund, weshalb gerade diese und nicht jene für die Glorie bestimmt worden sind, in dem unerforschlichen Willen Gottes. Er erachtet es als einen Widerspruch mit der Hl. Schrift und den Aussprüchen der Heiligen, wenn man sage, die Prädestination beruhe nicht auf der Auswahl des Prädestinierenden (De verit. qu. 6 a. 3). Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem (1 qu. 23 a. 5 ad 3). Per quam (electionem) ille, qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur, qui non hoc modo in finem diriguntur. Haec autem separatio non est propter diversitatem aliquam inventam in his qui separantur, quae posset ad amorem incitare (De verit. qu. 6 a. 1). Gratia est effectus praedestinationis et principium meriti. Ergo non potest esse, quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis (ib. a. 2). Praescientia meritorum vel propriorum vel aliorum non est causa praedestinationis (a. 6). Hoc ipsum quod est velle accipere gratiam est nobis ex praedestinatione divina; unde non potest esse causa praedestinationis (a. 2 ad 11). Non

potest esse, quod merita consequentia gratiam sint ratio miserendi aut praedestinandi, sed sola Dei voluntas, secundum quam misericorditer aliquos liberat (In Rom. 9 lect. 3). Vgl. C. gent. III, 165.

4. Innere Gründe.

a) Es ist ein Erfordernis der Klugheit, im Wollen der Ordnung gemäß vorzugehen, so daß man zuerst das Ziel, dann die Mittel festsetzt. Darum wird Gott der unendlich Weise auch in seiner Prädestination zuerst das Ziel d. i. das ewige Heil bestimmter Personen, und dann die Mittel d. i. die Verdienste, durch die sie es erwerben sollen, vorausbestimmen. Also die Prädestination zum ewigen Leben erfolgt ohne Rücksicht auf die Verdienste, ante praevisa merita (1 qu. 23 a. 5; De verit. qu. 6 a. 2).

b) Dies zeigt sich besonders bei den im unmündigen Alter sterbenden Kindern, von denen die einen durch die Taufe zur Seligkeit gelangen, die anderen ungetauft bleiben und ihr Ziel nicht erreichen. Nur der unerforschliche Wille Gottes kann der Grund dafür sein, daß jene prädestiniert sind, diese nicht.

c) Die Lehre der Offenbarung betont die Unerforschlichkeit der göttlichen Gnadenwahl. Die Prädestination ist für uns ein unergründliches Geheimnis des absolut freien göttlichen Erbarmens. Eben dies wird in der thomistischen Prädestinationslehre festgehalten. In der Lehre der Gegner fällt hingegen das Geheimnisvolle ganz hinweg. Wenn Molinas Behauptung zutrifft, daß Gott sich in der Prädestination von der Voraussicht der Verdienste leiten läßt, so ist das Dunkel in der einfachsten Weise gelichtet.

d) Die molinistische Erklärung unterliegt schweren Bedenken:

α) Ihre Grundlage ist die scientia media. Nur durch dieses angebliche Wissen wird die unfehlbare Sicherheit der göttlichen Vorausbestimmung erklärt. Die Annahme der scientia media ist aber unhaltbar (Bd. I[5] 182 ff.), und so fällt mit ihr die praedestinatio post et propter praevisa merita.

β) Nach der molinistischen Erklärung sind die von Gott vorhergesehenen übernatürlichen Verdienste ein Grund der Prädestination, den der Prädestinierte darbietet. Sein Wille gibt nämlich aus sich kraft seiner angeborenen Freiheit die Zustimmung zu der Gnade und macht sie dadurch wirksam und kommt so im Zusammenwirken mit ihr zu den verdienstlichen Handlungen. Also der geschaffene Wille liefert aus sich einen Beitrag zu den Verdiensten, der nicht von der Gnade Gottes herrührt. Viele Wirkungen der Prädestination, sagt Molina ausdrücklich, hängen von dem freien Willen ab (Concordia qu. 23 a. 1 et 2 disp. 2). Gott ist also nicht die ganze Ursache dessen, was die Prädestination in dem Erwachsenen zur Folge hat. Der h. Thomas 1 qu. 23 a. 5 hat diese Auffassung im voraus zurückgewiesen: Non est distinctum, quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda et ex causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum. Unde et id, quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione. Vgl. auch die unter 3 angeführten Belege.

γ) Der Apostel 1 Kor. 4, 7 fragt: Quis autem te discernit? Quid habes quod non accepisti? Molina aber schreibt es dem Willen zu, daß er durch seine Entschließung die zureichende Gnade wirksam macht, durch seine angeborene Freiheit die Sünde meidet und den Gnadenstand bewahrt. So ist es möglich, daß, wie Molina (ib. a. 4 et 5 disp. 1 membr. 11) darlegt, von zwei Gerechten, die Gott nach seinem ewigen Ratschlusse in vollkommen gleicher Weise ausstattet und leitet, in der völlig gleichen schweren Versuchung pro sola innata libertate utriusque der eine fällt, der andere beharrt. Sterben sie alsbald in diesem Zustande, so bedeutet der genannte Ratschluß Gottes für den zweiten die Prädestination, für den ersten die Providenz, aber nicht die Prädestination. Woher stammt also der Unterschied zwischen beiden? Nicht aus einem ewigen Ratschlusse Gottes, sondern nur aus dem verschiedenen Gebrauche, den die beiden Menschen von ihrer angeborenen Freiheit machen. Welches ist der Grund, daß Gott Entgegengesetztes von ihnen vorausweiß? Nur ihr verschiedener Freiheitsgebrauch. Warum ist bloß der eine von ihnen prädestiniert, der andere nicht? Weil gemäß ihrer angeborenen Freiheit der eine in der Gnade beharrt, der andere sie preisgibt. Nicht Gott hat also den Prädestinierten auserwählt, sondern dieser hat sich selber zur ewigen Seligkeit auserwählt. Daß der eine nach seiner angeborenen Freiheit an der Gnade festhält, ist die conditio sine qua non der göttlichen Voraussicht und der auf ihr beruhenden „Prädestination". Wie kann bei einem solchen Prädestinationsbegriffe die göttliche höchste Ursächlichkeit gewahrt bleiben?

δ) Nach Eph. 1, 4 ff. (s. oben) hat Gott uns von Ewigkeit auserwählt, heilig und makellos zu sein, und er hat uns vorherbestimmt nach seinem Vorhaben zu der Teilnahme an den Gütern, die der Anteil der Gerechten sind. Molina erklärt, hier sei die „erste Auserwählung" gemeint, die darin bestehen soll, daß Gott gemäß seinem allgemeinen und bedingten Heilswillen allen Menschen die Glorie geben will, die sich ihrer würdig erweisen, und deswegen allen die zureichende Gnade, heilig und makellos zu sein, zu verleihen beschließt. Aber wie kann von einer Auserwählung gesprochen werden, wenn alle Menschen zu den „Auserwählten" gehören? Eine „zweite Auserwählung" soll nach Molina folgen. Nachdem Gott nämlich die Verdienste und Mißverdienste vorausgesehen, bestimmt er die Guten zur Seligkeit, die Bösen zur ewigen Strafe. Aber dürfen Prädestination und Reprobation in dieser Weise ganz gleichgestellt werden? Beide erfolgen nach Molina post et propter praevisa merita bzw. demerita. Trägt also die eine den Namen electio ad gloriam, hatte dann Calvin so sehr Unrecht, die andere electio ad gehennam zu nennen?

e) Beurteilt man endlich die Frage vom praktisch-aszetischen Standpunkte aus, so erscheint die thomistische Gnaden- und Prädestinationslehre weit mehr als die molinistische geeignet, das Gemüt zu beruhigen, Zuversicht und zugleich Demut einzuflößen.

Der Thomismus erwartet nämlich das Heil allein von Gott, der Molinismus auch von der eigenen Mitwirkung; denn die Voraussicht unserer

Mitwirkung soll die Bedingung für unsere Vorausbestimmung zur Seligkeit sein. „Wo aber ist meine Hoffnung fester gegründet? Da, wo sie auf Gott beruht, oder wo sie sich auf menschliche Treue stützt?“ (v. Schaezler 214). Ungewiß ist es allerdings, ob Gott den Willen hat, mich wirksam zum Heile zu führen; aber, so fragt Augustinus, ist es denn gewisser, daß ich den Willen haben werde, mit der Gnade mitzuwirken? Da also beides ungewiß ist, warum sollte ich meinen Glauben, meine Hoffnung und Liebe nicht lieber der starken Hand Gottes, als meiner Schwäche anvertrauen? (De praedest. 11, 21). Wieviel zuversichtlicher können wir leben, wenn wir unsere ganze Hoffnung auf Gott setzen (si totum Deo damus), als wenn wir uns nur zum Teil auf ihn, zum Teil aber auf uns verlassen! (De dono persev. 6, 12). v. Schaezler 216 fügt hinzu: „Die Theologen, welche es tröstlicher finden, das Heil des Menschen auf seine eigene Mitwirkung mit der Gnade zu stellen, vergessen, daß die Gedanken des menschlichen Herzens von seiner Jugend auf zum Bösen geneigt sind (Gen. 8, 21), und daß auch die Gerechtfertigten, wie der Apostel in bitteren Klageworten von sich selber bekennt, noch unter dem Einfluß dieser Neigung stehen (Röm. 7, 14–25). Wenn uns die Kirche sagt, der Mensch habe aus sich selber eitel Lüge und Sünde (Arausic. II can. 22), welchen Trost können wir dann aus dem Bewußtsein ziehen, daß unser Heil allein von uns abhänge, von unserer Sorgfalt, mit der Gnade mitzuwirken? Wer seine Schwäche kennt und sich keiner Selbsttäuschung hingibt, der wird im Gegenteil durch jenes Bewußtsein nur allzu leicht beunruhigt werden, und zwar um so mehr, je demütiger einer ist, weil er dann um so lebhafter von seiner eigenen Untreue und Unzuverlässigkeit durchdrungen ist. Welchen Trost wird ihm also eine Lehre gewähren, welche die ganze Wirksamkeit der Gnade auf seine Treue baut? So gewiß als er von dieser nicht viel erwartet – sonst wäre er ja nicht wahrhaft demütig – wird er auch an jener verzweifeln.“ Vgl. Thomas von Kempen, Imit. Christi I, 25; III, 14.

II. Die nicht zur Glorie Prädestinierten sind ohne Rücksicht auf vorhergesehene Sünden (ante praevisa demerita) negativ reprobiert. Sententia probabilior.

Nach der molinistischen Theorie gibt es keine negative Reprobation, die der Voraussicht der geschöpflichen Verschuldung vorhergeht. Wo keine unbedingte Prädestination zur Glorie zugegeben wird, hat auch die Reprobation im Sinne der unbedingten Nichtauserwählung keinen Platz. Die Nichtauserwählung gilt den Molinisten in jedem Falle als eine Strafe für eine vorhergesehene wirkliche Schuld (propter praevisum demeritum absolute futurum). Die Reprobation ist nach ihrem ganzen Umfange positiv und bedingt.

Unser Satz ergibt sich unmittelbar aus der thomistischen Lehre von der unbedingten Prädestination. Ist nämlich ein genau bestimmter und beschränkter Kreis von Personen vor aller Voraussicht ihrer Verdienste, also unbedingt, zur Glorie vorherbestimmt, so ist damit von selbst gegeben, daß die übrigen ebenso unbedingt, vor aller Voraussicht ihrer Mißverdienste, nicht zur Glorie auserwählt sind.

Worin besteht die negative Reprobation? Wir bestimmen sie mit der großen Mehrzahl der Thomisten (Capreolus, Cajetan, Silvester Ferrariensis, Goudin, Gravesón, Billuart usw.)

im Anschluß an den h. Thomas 1 qu. 23 a. 3 und a. 5 ad 3 als den ewigen Ratschluß Gottes, zur Offenbarung seiner Vollkommenheit zuzulassen, daß ein Teil der Vernunftwesen Sünde tut und so durch eigene Schuld die ewige Seligkeit verscherzt. Dieser Ratschluß wird mit Recht negative Reprobation genannt, weil Gott nicht beschließt, seinerseits etwas zu bewirken, sondern nur von unserer Seite etwas geschehen zu lassen. Es ist ein Akt der göttlichen Vorsehung, die von Ewigkeit nicht nur das Gute bestimmt, das mit ihrer Mitwirkung geschehen soll, sondern auch das Böse, das sie zulassen will.

Den Beweggrund der negativen Reprobation erblicken wir mit Thomas a. 5 ad 3 in dem Willen Gottes, seine Vollkommenheit zu offenbaren. Wie er im Weltall seine Güte (bonitas) in den verschiedensten Abstufungen darstellt und auch Übel zuläßt, damit vieles Gute nicht verhindert werde, so will er auch im Menschengeschlechte seine Vollkommenheit an den einen durch Erbarmen und Schonen, an den anderen durch gerechte Bestrafung zeigen. Dies ist der Grund, weshalb Gott nicht alle auserwählt, sondern einige reprobiert (Röm. 9, 22 f.; 2 Tim. 2, 20). Er überläßt die letzteren ihrer natürlichen Defektibilität, ohne es durch wirksame Gnaden, die er ihnen ja nicht schuldig ist, zu verhindern, daß sie in schwere Sünde fallen und so durch ihre Schuld des Heiles verlustig gehen.

Bei dieser Erklärung sieht man auch, daß in der negativen Reprobation gar nichts von ungerechter Härte liegt, gar nichts, was dem allgemeinen Heilswillen Gottes entgegenstände. Sie spricht vielmehr eben das aus, was Gott selbst beteuert: Perditio tua (ex te), Israel; tantummodo in me auxilium tuum (Os. 13, 9). Nicht Gott schließt diese oder jene vor aller Voraussicht ihrer Schuld vom Himmel aus, was der ewigen poena damni gleichkäme, sondern sie schließen sich selber durch eigenen bösen Willen aus vom Himmel, der ihnen schon durch die Berufung von Gott zugesagt war. Wenn Gott ihnen ihren Willen läßt und beschließt, die Schuld zuzulassen, wer kann darin eine Ungerechtigkeit auf seiten Gottes finden?

Etwas abweichend wird die Reprobation, insbesondere die negative, von anderen Thomisten erläutert.

Einige (Alvarez, Johannes a St. Thoma, die Salmantizenser, Contenson) erklären die Reprobation so: Gott will zuerst das Heil aller, sodann beschließt er, um zu zeigen, daß die himmlische Glorie keinem Geschöpfe geschuldet ist, einige ohne Rücksicht auf eine Verschuldung von der Glorie auszuschließen (negative Reprobation). Er beschließt weiter, seine Strafgerechtigkeit zu zeigen und deswegen die Sünde zuzulassen, deren Voraussicht die Ausschließung von der Glorie nicht bloß als Versagung einer ungeschuldeten Wohltat, sondern auch als Strafe motiviert (positive Reprobation).

Andere (Gonet, Gotti, Massoulié) ziehen hauptsächlich die Erbsünde zur Erklärung der negativen Reprobation heran. Durch die Erbsünde ist die Menschheit eine massa damnata geworden. Diese Sünde ist ein vollwiegender Grund dafür, daß Gott, wenn er aus freiestem Erbarmen einen Teil aus der massa damnata ausscheidet und für den Himmel bestimmt, die übrigen nicht zur himmlischen Seligkeit prädestiniert.

Der ersten Ansicht steht entgegen, daß der Wille Gottes, bestimmte Menschen bedingungslos von der Glorie auszuschließen, nicht ohne weiteres und notwendig mit dem Ratschlusse, die übrigen zur Glorie zu führen, gegeben und mit dem vorangehenden allgemeinen Heilswillen Gottes auch schwerlich vereinbar ist, da die exclusio a gloria sachlich mit der poena damni zusammenfällt. Auch ist die himmlische Seligkeit nicht schlechthin eine ungeschuldete Wohltat für die Menschen, nachdem Gott alle für diese Seligkeit bestimmt und alle zu ihr berufen hat. Diese Berufung hat allen einen in der Treue Gottes begründeten (entfernteren) Anspruch auf die Glorie verliehen, der nur durch die eigene Schuld des Menschen verloren geht. — Wird gemäß der zweiten Meinung die Voraussicht der Erbsünde zur Erklärung der negativen Reprobation verwendet, so ist zu bedenken, daß die Erbsünde vollständig durch die Taufe getilgt wird, also für die Reprobation Getaufter keinen Erklärungsgrund bieten kann.

Billot, De Deo th. 32; Billuart, De Deo diss. 9 a. 4. 5. 9; Goudin (s. § 23) qu. 3 a. 1 concl. 3. 4, a. 2; Heinrich-Gutberlet VIII 329 ff.; Pohle II[6] 478 ff.; Del Prado III 187 ff.; Scheeben IV 249 ff.; v. Schaezler, Neue Untersuchungen 213 ff.; V. Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels des Römerbriefes. Würzburg 1889.

---

5. Abschnitt.

Die Rechtfertigung des Sünders.

§ 27.

Der Begriff der Rechtfertigung. Falsche Auffassungen von ihrem Wesen.

I. Die Rechtfertigung (iustificatio, *δικαίωσις*) des Sünders ist die Versetzung aus dem Stande der Ungerechtigkeit in den Stand der Gerechtigkeit oder Gnade (translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei, Trid. S. 6 cp. 4, Denz. 796). Sie umfaßt zwei wesentliche Stücke:

1. ein negatives: die Beseitigung der Ungerechtigkeit, die Austilgung der Schuld und Strafverbindlichkeit,

2. ein positives: die Verleihung einer dauernden übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Das Wort iustificare (*δικαιοῦν*) hat in der Hl. Schrift verschiedene Bedeutungen. Besonders kommen zwei in Betracht: a) für gerecht erklären, z. B. Prov. 17, 15: Qui iustificat impium et qui condemnat iustum, abominabilis est uterque apud Deum; Is. 5, 23; Matth. 12, 37; b) gerecht machen, z. B. Luk. 18, 14: Descendit hic iustificatus in domum suam; Röm. 2, 13: Factores legis iustificabuntur; 3, 24. 26. 28; Gal. 3, 8. 24 usw. Die letztere Bedeutung ist die häufigere im Neuen Testamente; sie wird in der katholischen Theologie vorzugsweise, doch nicht ausschließlich mit dem Worte Rechtfertigung verbunden, während die protestantische Theologie durchweg nur die Gerechterklärung darunter versteht.

Man spricht von der Rechtfertigung nicht bloß im aktiven Sinne der „Eingießung der Gerechtigkeit“ durch Gott, sondern auch im passiven Sinne. Dann ist sie die „Bewegung des Menschen zur Gerechtigkeit“ (Thomas 1, 2 qu. 113 a. 1).

Gerechtigkeit bedeutet hier nicht die Kardinaltugend der Gerechtigkeit, die in dem beharrlichen Willen besteht, jedem das Seine zu geben, sondern den Zustand des Menschen, in welchem er in dem rechten Verhältnis zu seiner übernatürlichen Bestimmung steht. Dieses Verhältnis wird durch die heiligmachende Gnade und die sie begleitenden eingegossenen Tugenden und die sieben Gaben des Hl. Geistes begründet, und da die heiligmachende Gnade unter den die Gerechtigkeit verursachenden Gaben die hauptsächlichste und grundlegendste ist, so wird sie im besonderen Sinne Gerechtigkeit genannt, und die mit ihr Ausgestatteten heißen Gerechte.

II. Falsche Auffassungen vom Wesen der Rechtfertigung.

1. Der Pelagianismus erblickt die Rechtfertigung einseitig in der Nachlassung der Sünde und Strafe. Die positive Seite der Rechtfertigung hat in dieser Häresie keine Stelle, da sie die innere übernatürliche Gnade vollständig leugnet.

2. Dem alten Protestantismus galt die Rechtfertigungslehre als der articulus stantis et cadentis ecclesiae, als das Materialprinzip des Protestantismus. Die Reformatoren führten nämlich eine völlig veränderte Auffassung beider Wesensstücke der Rechtfertigung ein.

a) Nach ihrer negativen Seite ist sie nicht Sündentilgung, sondern bloße Zudeckung und Nichtanrechnung der Sünde durch Gott. Das hängt mit der reformatorischen Irrlehre von der Erbsünde und ihren Folgen zusammen. Die Erbsünde hat eine gänzliche Verderbnis des inneren Menschen herbeigeführt. Sie ist unserer Natur so wesentlich geworden, daß sie auch durch die Taufe nicht hinweggenommen wird, sondern die bleibende Sünde ist und immerfort aktuelle Sünden hervorruft. Die Rechtfertigung wird demgemäß als ein richterlicher Akt verstanden, durch den Gott ähnlich, wie es in der äußeren menschlichen Rechtsprechung (consuetudo forensis) geschieht, den Sünder für schuldlos erklärt und freispricht, ohne an seiner inneren Beschaffenheit etwas zu ändern. Die Sünde bleibt, nur kann sie den Gerechtfertigten nicht

weiter anklagen, sie wird ihm nicht mehr zugerechnet. Um Christi willen sieht Gott bei den Gerechtfertigten über die Natursünde und alle aus ihr entspringenden fortgesetzten Beleidigungen hinweg.

b) Nach ihrer positiven Seite ist die Rechtfertigung keine Mitteilung innerer Gerechtigkeit, keine Eingießung von Gnade, sondern die bloß äußerliche Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Diese wird uns in der Rechtfertigung imputiert, als ob sie die unsrige wäre, ohne uns aber wirklich zu eigen zu werden. Sie bleibt uns eine fremde Gerechtigkeit. Konkordienformel III, 55: Tota iustitia nostra extra nos est .., in solo Domino nostro Iesu Christo consistit. Also auch nach der positiven Seite ist die Rechtfertigung ein bloßer actus forensis. Ohne daß wir innerlich gerecht werden, erklärt uns Gott im Hinblick auf die Gerechtigkeit Christi für gerecht.

Diese altprotestantische Rechtfertigungslehre, die man mit Recht als eine mechanische bezeichnet, ist, da ihre inneren Widersprüche gar zu offen zutage treten, durch den Rationalismus und Pietismus vielfach umgebildet worden. Die moderne Theologie legt das Hauptgewicht auf das Gefühl als das Organ des Religiösen, auf innere Erlebnisse oder Erfahrungen, auf das „Wagnis" des Glaubens an den in Christus offenbar gewordenen gnädigen Gott. Auch die neuere protestantische Orthodoxie, die die Rechtfertigung als forensischen Akt festhält, versucht durchweg eine Verbindung der altlutherischen Lehre mit dem modernen Subjektivismus herzustellen. Eine einheitliche Lehrauffassung von der Rechtfertigung besteht nicht mehr. „Es gibt kaum zwei Theologen, die darin völlig übereinstimmen" (P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt. Leipzig 1907, S. 229). K. Hase, Handbuch der protest. Polemik[4]. Leipzig 1878, S. 264, gibt zu, daß „dem jetzt herrschenden protestantischen Bewußtsein" die katholische Lehre von der Rechtfertigung näherliege. „Protestantische Theologen unsrer Tage und solche, die sich für Träger des reinen Luthertums achten, beschreiben als den alleinseligmachenden Glauben gerade den in der Liebe tätigen, genau nach dem scholastischen Begriff der fides formata." Daß sie sich trotzdem als Gegner der katholischen Lehre fühlen, liege daran, daß sie den Katholiken irrtümlich ein „Dogma von der Rechtfertigung durch gute Werke" zuschreiben.

Der Protestantismus lehrt auch eine Heiligung. Aber diese gehört nicht zum Wesen der Rechtfertigung, sondern soll sich als Wirkung oder Frucht aus ihr ergeben, und zwar notwendig, da „der gute Baum keine schlechten Früchte bringen kann" (Matth. 7, 18). Durch den Glauben lebt und wirkt Christus in dem Gerechtfertigten, so daß es für diesen jetzt eine Notwendigkeit ist, gute Werke zu verrichten. So bleibt zwar die Sünde in dem Gerechtfertigten, aber durch „tägliche Bekehrung" wird sie nach und nach vermindert, die Kraft der Begierlichkeit geschwächt, bis die Heiligung zuletzt im Himmel eine vollständige wird.

3. Die Rechtfertigungslehre des Bajus war in mancher Hinsicht der lutherischen verwandt. Von einer ganz ähnlichen Auffassung

der Erbsünde aus betont auch er, daß die Erbsünde in dem Gerechtfertigten bleibt und nur nicht weiter angerechnet wird. Aber er fügt noch eine Trennung der positiven und negativen Seite der Rechtfertigung hinzu. Die Rechtfertigung geht dadurch vor sich, daß der Sünder mit der vollkommenen Liebe erfüllt wird. Die Liebe macht ihn heilig und gerecht, sie besiegt die Begierlichkeit und nötigt ihn zum Guten. Aber die Nachlassung der Sündenschuld ist nach Bajus hiermit nicht gegeben. Gerechtigkeit und Reat der Sünde können zusammen bestehen, die Beseitigung des letzteren hängt vom Empfange der Sakramente ab.

4. Hermes, der sich auf Stattler berufen konnte (vgl. S. 367), bestimmte die Rechtfertigung des Menschen als einen „Übergang desselben von der Herrschaft des Fleisches zu der Herrschaft des Geistes" (Dogmatik III, 1 S. 509). Durch aktuelle Gnaden wird der Mensch befähigt, die Vernunft allmählich zur Herrscherin über die Sinnlichkeit zu machen und so einen Zustand vollkommener Gottähnlichkeit und Gottwohlgefälligkeit zu erwerben.

Heinrich-Gutberlet VIII 477 ff.; Mazzella disp. 5 a. 1. 2; Van Noort[2] 117 ff.; Del Prado I 397 ff.; Scheeben IV 8 ff.; Schiffini 256 f.; J. A. Möhler, Symbolik § 10 ff.; H. Denifle, Luther und Luthertum I[2]. Mainz 1904, 423 ff.; Derf., Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom. 1, 17) und Iustificatio. Mainz 1905; H. Grisar, Luther. Freiburg 1911, I 171 ff.; II 737 ff.; J. Hefner, Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Paderborn 1909, 4 ff.; A. de Vega, Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio, ed. P. Canisius. Cöln 1572; J. Lainez, Disputationes Tridentinae, ed. H. Grisar. 2 Bde. Innsbruck 1886; St. Ehfes, Joh. Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil zu Trient: Röm. Quartalschrift 1906, 175 ff.

§ 28.

Die beiden Wesensstücke der Rechtfertigung.

I. Die Rechtfertigung ist nach ihrer negativen Seite nicht eine bloße Nichtanrechnung und Zudeckung, sondern eine wahre Nachlassung und Austilgung der Sünden. De fide laut Trid. S. 5 can. 5 (Denz. 792): Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, a. s. Was hier von der Taufe gesagt wird, gilt seinem Wesen nach auch von dem Sakramente der Buße (S. 14 cp. 2, Denz. 895), und überhaupt schließt jede Rechtfertigung des Sünders die Nachlassung der Sünden ein (S. 6 cp. 7, can. 11, ſ. die Texte S. 486).

1. Die Hl. Schrift lehrt schon im Alten Bunde in den mannigfaltigsten Wendungen die vollständige Beseitigung der Sünden: ein Austilgen (Ps. 50, 3: Dele iniquitatem meam; Is. 44, 22: Delevi ut nubem iniquitates tuas), ein Hinwegnehmen (1 Paral. 21, 8: Obsecro, aufer iniquitatem servi tui), Entfernen (Ps. 102, 12: Quantum distat ortus ab occidente, longe fecit a nobis iniquitates nostras), Versenken in die Tiefe des Meeres (Mich. 7, 19: Deponet iniquitates nostras et proiciet in profundum maris omnia peccata nostra), Abwaschen und Reinigen (Ps. 50, 4: Amplius lava me ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me; vgl. V. 9; Ez. 36, 25).

Vollends ist mit der Lehre des Neuen Bundes die protestantische Vorstellung von der bleibenden Sünde und ihrer bloßen Zudeckung ganz unverträglich. Wie könnte Christus die Seinigen für „rein" erklären (Joh. 13, 10; 15, 3), wenn sie innerlich Sünder blieben? Wie könnte er so nachdrücklich von ihnen verlangen, „nicht mehr zu sündigen" (Joh. 5, 14; 8, 11), um nichts in der Welt in eine neue Sünde einzuwilligen (Matth. 10. 39; 18, 8 f.), wenn doch die alte Sünde noch in ihnen wäre? Paulus erklärt, Gott rechtfertige den Sünder „durch seine Gnade" (Röm. 3, 24; Tit. 3, 7), er mache sie zu Gerechten (Röm. 5, 19), wir bleiben nicht in der Sünde, sondern getauft im Tode Christi wandeln wir mit ihm, dem herrlich vom Tode Erstandenen, „in neuem Leben" (6, 1 ff.); wir sind durch die Gnade befreit von der Sünde (6, 18. 22; 7, 24; 8, 2), und „daher gibt es keine Verdammnis für die, die in Christus Jesus sind" (8, 1). Wie wäre es möglich, in dieser das Innerste der Seele erfassenden Rechtfertigung einen bloß juridischen Akt äußerer Nichtzurechnung und Zudeckung zu erblicken? Mit größter Bestimmtheit verkündigt auch Johannes die Hinwegnahme der Sünde, die Reinigung von aller Ungerechtigkeit. Joh. 1, 29: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. 1 Joh. 1, 7: Sanguis Iesu Christi Filii eius emundat nos ab omni peccato. V. 9: Fidelis est et iustus, ut remittat nobis peccata nostra et emundet nos ab omni iniquitate.

Im Lichte dieser Lehre sind die Bibelworte zu verstehen, aus denen die Gegner das bloße Bedecken und Nichtanrechnen der Sünden folgern, z. B. Ps. 31, 1 f. (auch von Paulus Röm. 4, 7 f. zitiert): Beati, quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata; beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum; 2 Kor. 5, 19: Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum; 1 Petr. 4, 8: Caritas operit multitudinem peccatorum. Der Sinn kann nur dieser sein: Die Sünden werden nicht mehr angerechnet, weil sie nicht mehr vorhanden sind; die Sünden sind so zugedeckt, daß der Richter sie nicht mehr sieht; sie würden aber dem Auge des Allwissenden nicht entgehen, wenn sie noch da wären. Vgl. die von der Inquisition 1887 verurteilte Rosminische Auslegung (Denz. 1925).

Ebenso wenn Paulus mitunter δικαιοῦν im Sinne von „für gerecht erklären" gebraucht (Röm. 2, 13; 3, 4; 1 Kor 4, 4), so hat diese richterliche „Gerechterklärung" das innerliche „Gerechtsein" des Menschen zur Voraussetzung; denn Gottes Gericht kann nur ein „Gericht nach der Wahrheit" (Röm. 2, 2) sein. Gott „rechtfertigt den Gottlosen" (Röm. 4, 5) nicht durch Gerechterklärung dessen, der gottlos bleibt, sondern durch Gerechtmachung: der bisher gottlos war, wird durch Gottes Gnade umgewandelt. Augustinus Enarr. in Ps. 31, 9: Cooperta sunt peccata, tecta sunt, abolita sunt . . . Nec sic intelligatis quod dixit: Peccata cooperta sunt, quasi ibi sint et vivant. Tecta ergo peccata quare dixit? Ut non viderentur. Quid enim erat Dei videre peccata, nisi punire peccata? Thomas In Sent. 4 d. 22 qu. 1 a. 1 ad 2: Caritas dicitur operire peccata Deo, qui omnia videt. Unde oportet, quod ea destruat.

2. Tradition. — Die Lehre von der bloßen Nichtanrechnung der Sünden hat, wie die Protestanten selbst zugeben, in der Väterlehre keine Stütze. Vielmehr findet die katholische Auffassung von der Austilgung der Sünden in ihr die vollste Bestätigung. So weist Justinus Dial. 141 die Auslegung von Ps. 31, 2 zurück, daß Gott die Sünden nicht wirklich nachlasse, sondern sie bloß nicht mehr zurechne. Chrysostomus De sacerd. III, 6 äußert sich über die den Priestern des Neuen Bundes verliehene Macht: Ihnen ist es gegeben, „nicht leiblichen Aussatz, sondern den Schmutz der Seele nicht bloß für gereinigt zu erklären, sondern ihn wirklich zu reinigen". Ambrosius Ep. 70, 23 schreibt zu Mich. 7, 18: Quod ergo ait: Auferens peccata, ad remissionem pertinet, quia penitus ea tollit, ita ut non sint. Wie Augustinus das Zudecken der Sünden versteht, wurde soeben dargelegt. Ebenso tritt er der pelagianischen Behauptung, daß nach seiner Lehre die Sünden durch die Taufe nicht völlig hinweggenommen, sondern bloß „abgeschabt" würden und aus den zurückgebliebenen Wurzeln von neuem hervorwüchsen, daß also nur eine unvollständige Vergebung erteilt würde, mit großer Schärfe entgegen: Mentiuntur, insidiantur, tergiversantur, non hoc dicimus . . . Baptismus abluit peccata omnia, prorsus omnia, factorum, dictorum, cogitatorum, sive originalia sive addita (C. duas epist. Pelag. III, 3, 4. 5).

3. Ratio theologica.

a) Wenn die Sünden in der Rechtfertigung nicht ausgetilgt würden, so hätte dies seinen Grund darin, daß Gott sie nicht austilgen könnte oder es nicht wollte. An der Macht Gottes fehlt es nicht; denn die Nachlassung der Sünden bedeutet ja nicht, daß Geschehenes ungeschehen gemacht wird (das wäre auch für Gott nicht

möglich), sondern daß die durch die sündhafte Tat bewirkte habituelle Schuld und die Strafen hinweggenommen werden; dies ist aber möglich (Apok. 21, 27). Ebensowenig kann es an dem Willen Gottes fehlen, da seine Geneigtheit, den reumütigen Büßer von seinen Sünden zu reinigen, so oft in der Hl. Schrift gepriesen wird. Thomas 3 qu. 86 a. 1.

b) Die habituelle Todsünde besteht ihrem Wesen nach in dem verschuldeten Mangel der heiligmachenden Gnade, die der Mensch durch die aktuelle Sünde in sich vernichtet hat (1, 2 qu. 86 a. 1 ad 3; De pot. qu. 3 a. 6 ad 23). Nun wird in der Rechtfertigung die heiligmachende Gnade eingegossen (unten II). Folglich ist die Rechtfertigung die Beseitigung der Sünde.

c) Die Lehre von der bloßen Zudeckung der Sünde widerstreitet

α) den Vollkommenheiten Gottes; denn der allwissende, unendlich heilige und wahrhaftige Gott kann niemanden als unschuldig und gerecht behandeln, der in Wirklichkeit ein Sünder ist; auch gestattet die Würde Gottes es nicht, in der Seele wie in einem Tempel zu wohnen, wenn sie von dem Aussatze der Sünde befleckt ist;

β) sie setzt das Erlösungsverdienst Christi herab; denn Christus hat nach Röm. 5, 15. 20 überschwenglich wiedergutgemacht, was die Sünde Adams in den Seelen verdorben hatte; dies wäre aber nicht der Fall, wenn in der Rechtfertigung die Sünde zurückbliebe.

II. Die Rechtfertigung ist nach ihrer positiven Seite nicht eine bloß äußerliche Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern eine übernatürliche Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen. De fide.

Trid. S. 6 cp. 7 (Denz. 799): Iustificatio . . non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. . . Non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes. Can. 11 (Denz. 821): S. q. d., homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, a. s.

1. Hl. Schrift. – Die Rechtfertigung ist eine Wiedergeburt d. i. eine Erzeugung übernatürlichen Lebens in dem bisherigen Sünder. Jesus selbst beschreibt sie so. Joh. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei (vgl. 3, 8; 8, 47 und die Aussprüche über die

Gotteskindschaft S. 503). Die Apostel haben sich diesen Gedanken zu eigen gemacht. Tit. 3, 5 f.: Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum (Joh. 1, 13; 1 Joh. 2, 29; 3, 1 f. 10; 4, 7; 5, 1 ff.; 1 Petr. 1, 3. 23). – Als eine Erneuerung und Neuschaffung wird uns die Rechtfertigung schon im Alten Testamente dargestellt. Ps. 50, 12: Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis (Ez. 11, 19; 36, 26). Auch diesen Gedanken haben die Apostel festgehalten. Besonders Paulus spricht mit Vorliebe von dem neuen Geschöpfe, dem neuen Menschen, zu dem uns die Rechtfertigung umbildet. 2 Kor. 5, 17: Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova. Gal. 6, 15: In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura. Eph. 4, 23 f.: Renovamini autem spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis. – Die Rechtfertigung versetzt uns in eine innige und bleibende Gemeinschaft mit Gott. So versichert Jesus selbst mit starker Betonung. Joh. 14, 23: Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Joh. 15, 5: Ego sum vitis, vos palmites. Qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum (vgl. 6, 56; 17, 26; 1 Joh. 4, 12 ff.; 1 Kor. 3, 16 f.; 6, 19; 2 Kor. 6, 16). Der Apostel Petrus hat hierfür den Ausdruck „Gemeinschaft der göttlichen Natur" geprägt. 2 Petr. 1, 4: Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. — Die Rechtfertigung ist wahrhaft eine Heiligung. Joh. 17, 19: Ut sint et ipsi sanctificati in veritate. 1 Kor. 6, 11: Et haec quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi et in Spiritu Dei nostri. Letztere Stelle ist deshalb besonders bedeutsam, weil sie die Abwaschung und die Heiligung zu dem einen Akte der Rechtfertigung zusammenfaßt und dadurch die protestantische Lehre, die die Heiligung aus der Rechtfertigung als solcher ausschaltet, nachdrücklich widerlegt. – Die Rechtfertigung salbt und besiegelt uns mit dem Hl. Geiste. Wie schon der Bußpsalm Ps. 50, 12–14 das Wirken des Hl. Geistes in der Seele erfleht, und Weish. 7, 7 ff. die Einkehr des Geistes Gottes und ihre Früchte darstellt, so ist nach dem Neuen Testamente der Hl. Geist die im

Innern unserer Seele eröffnete Quelle, die da „fortsprudelt ins ewige Leben“ (Joh. 4, 14), die da bewirkt, daß „Ströme lebendigen Wassers fließen aus dem Innern“ der Begnadigten (Joh. 7, 38). Er ist der Geist der göttlichen Liebe, die sich in ihm zu uns herabsenkt und als eine wahre Lebensquelle uns durchwallt und durchflutet. Röm. 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Er erweckt den Geist der Adoptivkindschaft in uns (Röm. 8, 15 f.; Gal. 4, 6). In immer steigendem Maße wandelt er uns zu der Herrlichkeit Christi um (2 Kor. 3, 3. 16–18). Er ist uns eine bleibende Gewähr der göttlichen Verheißungen. 2 Kor. 1, 21 f.: Qui unxit nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. Eph. 1, 13 f.: Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae.

Der Begriff einer dem Gerechtfertigten nur imputierten Gerechtigkeit Christi ist der Hl. Schrift fremd. Wenn es Röm. 5, 18 f.; 3, 22 ff. heißt, daß die Menschen gerecht werden durch die Gerechtigkeit Christi (per unius iustitiam), oder 1 Kor. 1, 30: Christus factus est nobis sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio, so drückt dies die Verdienst- und Wirkursache aus: Christus hat uns die Gerechtigkeit verdient und er macht uns gerecht. – Der bildliche Ausdruck Gal. 3, 27: Quicunque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis, sagt nicht, daß wir mit der Gerechtigkeit Christi wie mit einem Gewande äußerlich bedeckt werden, sondern er hat nach den Parallelstellen Eph. 4, 22 ff.; Kol. 3, 9 ff. zweifellos den Sinn einer innerlichen Erneuerung und Umgestaltung nach der Ähnlichkeit Christi.

2. Tradition. – Die Väter verwenden von Anfang an alle jene Ausdrücke, mit denen die Hl. Schrift die Rechtfertigung beschreibt: Wiedergeburt, Erneuerung zum ewigen Leben, Erneuerung der Geister, Umschaffung, Salbung, Siegelung mit dem Geiste; eine Vergottung (θείωσις, deificatio) vollzieht sich in der Rechtfertigung; die Gerechten sind οἱ ἅγιοι, θεοφόροι, χριστοφόροι, Tempel Gottes, Kinder Gottes. Auch die protestantische Forschung gibt heute durchweg zu, daß alle Väter der biblischen Wahrheit in der Auffassung der katholischen Kirche treu geblieben sind. Augustinus insbesondere hat mit ausdrücklichen Worten den lutherischen Gedanken abgelehnt, daß die Gerechtigkeit, durch die wir gerecht sind, die (uns bloß zugerechnete) Gerechtigkeit Gottes selbst sei. Sermo 131, 9: Dei gratia per Iesum Christum Dominum nostrum iustitia Dei dicitur, non qua iustus est Dominus, sed qua iustificavit eos, quos ex impiis iustos facit. De spir. et litt. 9, 15; 11, 18; 32, 56. Wie Adam wirklich sündlos und heilig war, so werden wir es durch unsere „Erneuerung“ in der Rechtfertigung. Die Unsterblichkeit wird

uns zwar nicht zuteil, sed recipimus iustitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo (De Gen. ad litt. VI, 24, 35).

3. Ratio theologica. – Die Rechtfertigung hat in der Liebe Gottes ihren Grund, die Liebe Gottes aber ist stets wirksam; sie wird also in dem Gegenstande der Liebe eine entsprechende Ausstattung der Seele hervorrufen (1, 2 qu. 110 a. 1). Daß Gott einem Sünder die Gerechtigkeit Christi anrechnet und ihn daraufhin für gerecht erklärt, obwohl er innerlich sündhaft bleibt, steht mit der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes in unlösbarem Widerspruch.

Einige Theologen sind mit Duns Skotus der Ansicht, daß Gott nach seiner absoluten Macht imstande sei, einem Sünder ohne die Eingießung der heiligmachenden Gnade, also ohne innere Wiedergeburt und Erneuerung die Sünden nachzulassen. Der bisherige Sünder trete dann in einen Zustand ein, in dem er ohne Sünde, aber auch ohne Gnade sei. Mit Recht erklärt jedoch Thomas 1, 2 qu. 113 a. 2: Non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae. Die Nachlassung der Sünde ist undenkbar, ohne daß der Friede mit Gott wiederhergestellt wird. Dieser Friede aber, den Gott dem Sünder schenkt, besteht in der göttlichen Liebe, die mit der heiligmachenden Gnade der Seele eingegossen wird. Vgl. De verit. qu. 28 a. 2.

Bartmann II³ 79 ff.; Billot th. 15; Billuart diss. 7 a. 1. 2; Gonet P. II tr. 9 disp. 1 (Bd. 5 der Pariser Ausgabe 1876); Goudin qu. 7 a. 1; Heinrich-Gutberlet VIII 533 ff. 563ff; Joh. a S. Thoma disp. 26; Van Noort² 129 ff.; Pesch V⁴ 205 ff.; Pohle II⁶ 544 ff.; Del Prado I 399 ff.; Salmant. tr. 15 disp. 1. 2; Scheeben IV 26 ff.; Schiffini 259 ff.; B. Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung. Freiburg 1897; Derſ., Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte. Paderborn 1914; F. Prat, La théologie de S. Paul. 1. Bd. 4 Aufl. 2. Bd. 3. Aufl. Paris 1920. 1912; A. Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie. Freiburg 1903; E. Tobac, Le problème de la justification dans s. Paul. Löwen 1908; J. Wieser, S. Pauli Ap. doctrina de iustificatione. Trient 1874; K. Benz, Δικαιοσύνη θεοῦ beim Apostel Paulus: Th. Quartalschrift 1912, 590 ff.; P. Schanz, Die Lehre des h. Augustinus über die Rechtfertigung: Th. Quartalschrift 1901, 481 ff.; Möhler, Symbolik § 13.

§ 29.

Die Ursachen der Rechtfertigung.

I. Die Ursachen der Rechtfertigung werden vom Tridentinum S. 6 cp. 7 (Denz. 799) festgestellt:

1. Die causa finalis ist „die Ehre Gottes und Christi und das ewige Leben“, also ein dreifacher Endzweck. Der zweite Zweck, die Verherrlichung Christi nach seiner Menschheit, ist dem ersten, der dritte den beiden anderen untergeordnet.

2. Die causa efficiens (die causa principalis ist gemeint) ist „der barmherzige Gott“; denn Gott allein, bemerkt das Konzil,

kann die Sünde „abwaschen", uns „heiligen", „besiegeln" und „mit dem Hl. Geiste salben".

3. Die causa meritoria ist „unser Herr Jesus Christus". Er hat „uns durch sein heiligstes Leiden am Kreuzesholze die Rechtfertigung verdient und für uns Gott dem Vater Genugtuung geleistet".

4. Die causa instrumentalis ist (für die erstmalige Rechtfertigung) „das Sakrament der Taufe". Für die wiederholte Rechtfertigung, von der das Konzil hier nicht spricht, ist das Sakrament der Buße, unter Umständen auch ein anderes Sakrament, die werkzeugliche Ursache. — Indem das Konzil von der Taufe sagt: quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio, stellt es den Glauben als die notwendige Vorbedingung der Rechtfertigung hin. Man kann ihn etwa als eine causa dispositiva bezeichnen.

5. Die causa formalis, und zwar die „einzige Formalursache" ist „die Gerechtigkeit Gottes, nicht durch die er selbst gerecht ist, sondern durch die er uns gerecht macht". Dazu can. 10 (Denz. 820): S. q. d., homines sine Christi iustitia, per quam nobis meruit, iustificari, aut per eam ipsam formaliter iustos esse, a. s. Daß die Gerechtigkeit Christi selbst uns nicht förmlich gerecht machen kann, wird sogleich erklärt werden. Was uns förmlich gerecht macht, ist die heiligmachende Gnade, die unserer Seele als akzidentelle Form mitgeteilt wird. „Sie wird Gottes Gerechtigkeit genannt, damit der Mensch nicht meint, aus sich die Gerechtigkeit zu haben" (Augustinus Enarr. in Ps. 30 sermo 1, 6). Sie ist also die Gerechtigkeit Gottes oder Christi in dem Sinne, daß Gott oder Christus sie wirksam in uns verursacht.

II. Die heiligmachende Gnade ist die einzige Formalursache unserer Rechtfertigung. Trid. l. c.

1. Die Einzigkeit der Formalursache besagt, daß durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade die ganze Rechtfertigung nach ihrer negativen und positiven Seite, die Sündenvergebung und die innere Heiligung zugleich bewirkt wird. Dieselbe Gnade, die uns heilig macht, beseitigt auch die Sünde: Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, a. s. (Trid. S. 5 can. 5, Denz. 792).

Dies ist gegen Calvin (in seiner späteren Zeit) und Butzer und gegen die Katholiken Seripando, Contarini, Pighius u. a. festzuhalten, die eine doppelte Gerechtigkeit, die den Sünder rechtfertige,

eine imputierte und eine inhärierende, für nötig erklärten. Die Nachlassung der Sünden, nach ihnen die Hauptsache in der Rechtfertigung, geschehe durch die äußere Zurechnung der uns fremden Gerechtigkeit Christi, die positive Heiligung erfolge durch die Einflößung der unserer Seele inhärierenden und somit uns eigenen Gerechtigkeit. Die genannten katholischen Theologen glaubten auf diese Weise einen Ausgleich mit der Rechtfertigungslehre des Protestantismus erzielen zu können. Das Konzil von Trient hat den Vermittlungsversuch aber zurückgewiesen und einzig und allein die inhärierende Gerechtigkeit d. i. die heiligmachende Gnade als die Formalursache der Rechtfertigung bestimmt.

So lehrt auch die Hl. Schrift, daß ähnlich wie das Licht die Finsternis, das Leben den Tod ausschließt, so die Gnade die Sünde beseitigt. 2 Kor. 6, 14: Quae enim participatio iustitiae cum iniquitate? aut quae societas luci ad tenebras? Kol. 2, 13: Et vos, cum mortui essetis in delictis . . ., convivificavit cum illo, donans vobis omnia delicta. Vgl. Röm. 6, 3 ff.; Eph. 2, 1 ff.; 5, 8. Also die Gnade heiligt die Seele, schließt aber eben dadurch die Sünde aus, ohne daß eine andere, die Sünde vergebende Form hinzuzukommen braucht. Vgl. Thomas 1, 2 qu. 113 a. 6 ad 2. — Wie sollte ferner auch die Gerechtigkeit Christi, sei es die unerschaffene, sei es die erschaffene, uns formaliter sündenlos machen? Die unerschaffene Gerechtigkeit Christi ist die physisch bewirkende, die erschaffene die moralisch bewirkende Ursache unserer Rechtfertigung. Die bewirkende Ursache wirkt aber nicht selbst als Formalursache, sondern durch eine Formalursache, die von ihr hervorgebracht wird und von ihr verschieden ist. Wir schließen also keineswegs die Rechtfertigung durch die Gerechtigkeit Christi aus, wie die Gegner uns zum Vorwurfe machen, sondern indem wir die uns inhärierende Gerechtigkeit als die Formalursache unserer Rechtfertigung bezeichnen, setzen wir voraus, daß Gott es ist, der um der Gerechtigkeit und Verdienste Christi willen diese Form physisch in uns verursacht.

2, Viele Skotisten und Nominalisten gaben zwar zu, daß die heiligmachende Gnade als Formalursache uns negativ und positiv rechtfertige, behaupteten aber, die uns hierdurch verliehene Gerechtigkeit sei unvollkommen. Sie bedürfe einer Ergänzung durch Gottes Erbarmung und äußere Huld, damit wir vor Gottes Richterstuhl bestehen können. — Auch diese Annahme wird durch die tridentinische Erklärung über die Einzigkeit der Formalursache verboten. Denn die heiligmachende Gnade könnte nicht die einzige

Formalursache unserer Rechtfertigung sein, wenn ohne diese äußere Gunst oder Akzeptation Gottes etwas an unserer Rechtfertigung fehlte.

Der tridentinische Lehrsatz von der unica causa formalis gibt auch den Ausschlag zugunsten der thomistischen Ansicht, daß die heiligmachende Gnade unmittelbar durch ihre eigene Kraft oder physisch die Sünde austilge, eine Ansicht, die auch durch die eben erwähnte Offenbarungslehre, daß Gnade und Todsünde sich ausschließen wie Leben und Tod, Licht und Finsternis, entschieden begünstigt wird. Abzulehnen ist daher die skotistische Meinung, die heiligmachende Gnade tilge zwar tatsächlich die Sünde, aber nicht durch ihre eigene Kraft, sondern Gott habe ein für allemal beschlossen, bei der Eingießung der Gnade die Sünde zu vernichten.

Mit der skotistischen Ansicht verwandt ist die Meinung Ripaldas († 1648) und Schwanes († 1892), die heiligmachende Gnade sei eine so herrliche Beschaffenheit der Seele, daß sie Gott bewege, aus Wohlgefallen an dieser Seele die Sünde hinwegzunehmen; sie wirke die Sündenvergebung also nicht physisch, sondern moralisch, nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern mittelbar. Doch sei die Würde und moralische Kraft der Gnade nicht so groß, daß sie die Bosheit der Sünde und die Beleidigung Gottes aufwiege. Gott bleibe frei, um ihretwillen die Sünde zu zerstören oder nicht, es sei also ein neuer Erweis seiner Huld, wenn er bei Eingießung der Gnade die Sünde austilge. – Allein wenn die Gnade nicht aus sich die Kraft besitzt, die Sünde zu zerstören, sondern eine äußere Anordnung oder Gunsterweisung Gottes dazu nötig ist, so kann man die Gnade schwerlich mehr die einzige Formalursache der Rechtfertigung nennen. Die vollständige Formalursache ist dann aus der Gnade und der hinzukommenden sündentilgenden Tätigkeit Gottes zusammengesetzt, und die letztere hat den größeren Einfluß, weil die Gnade die Tilgung der Sünde noch nicht mit sich bringt, diese vielmehr erst durch den favor extrinsecus Dei unmittelbar herbeigeführt wird.

Ferner führt der Erklärungsversuch Ripaldas wie der der Skotisten zu der Folgerung, daß Todsünde und heiligmachende Gnade in einer Seele koexistieren können. Über die Möglichkeit dieser Koexistenz ist zu bemerken:

a) Es ist eine sichere Lehre, daß die heiligmachende Gnade tatsächlich in keinem Augenblicke mit der Todsünde in einer Seele zusammen ist (s. oben II 1; vgl. auch prop. Baii damn. 31–33. 43. 70. 71).

b) Nach der großen Mehrzahl der Theologen ist der Gegensatz zwischen der heiligmachenden Gnade und der Todsünde ein metaphysischer, so daß sie sich absolut ausschließen und Gott nicht einmal nach seiner potentia absoluta ihr Zusammensein bewirken kann. Weil die habituelle Sünde in dem verschuldeten Mangel der heiligmachenden Gnade liegt, so wird sie durch die Eingießung der Gnade von selbst aufgehoben. Ferner schließt, wie wir gesehen haben, die Gnade durch ihre Natur (physisch) die schwere Sünde aus; bliebe also die letztere dennoch neben ihr bestehen, so müßte dieses Fortbestehen der Sünde auf ein wunderbares Eingreifen Gottes zurückgeführt werden, was einen Widerspruch mit seiner Heiligkeit enthält. Auch würde der Mensch, wenn in ihm die heiligmachende Gnade und die Todsünde koexistierten, auf ein doppeltes Endziel gerichtet sein, auf Gott und auf ein Gott entgegengesetztes Endziel, was in sich unmöglich ist. Matth. 6, 24: Nemo potest duobus dominis servire; aut enim unum odio habebit et alterum diliget, aut unum sustinebit et alterum contemnet. Non potestis Deo servire et mammonae. Thomas De malo qu. 13 a. 2: Converti ad bonum creatum sicut ad finem facit aversionem ab incommutabili bono, quod debet esse ultimus finis, eo quod non possunt esse plures ultimi fines.

Billot th. 15; Billuart diss. 7 a. 2. 3; Gonet disp. 1 a. 3. 5; Heinrich-Gutberlet VIII 542 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 27; Van Noort² 129 ff.; Del Prado I 410 ff.; Salmant. disp. 2 dub. 3—6; Scheeben IV 61 ff.; v. Schaezler, Neue Untersuchungen 317 ff.; F. Dittrich, Gasparo Contarini. Braunsberg 1885; F. X. Linsenmann, Albertus Pighius und sein theol. Standpunkt: Th. Quartalschrift 1866, 571 ff.; Hefner (§ 27) 165 ff.; Prumbs (§ 5).

§ 30.

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung, insbesondere der rechtfertigende Glaube.

I. Für die Erwachsenen ist eine Vorbereitung auf die Rechtfertigung notwendig. De fide.

Die Reformatoren bestritten die Notwendigkeit, ja die Erlaubtheit einer solchen Vorbereitung. Nur der Glaube ist notwendig; dieser ist aber keine Vorbereitung, sondern werkzeugliche Ursache oder nach anderer Meinung Formalursache der Rechtfertigung. Jede menschliche Tätigkeit, die dem Glauben vorangeht, ist Sünde, da die erbsündliche Natur vollständig verdorben ist. „Der böse Baum kann keine guten Früchte bringen." Je mehr sich einer bemüht, sich auf die Gnade vorzubereiten, um so schwerer sündigt er. Der Mensch trägt zum Werke der Rechtfertigung nichts bei, sondern verhält sich rein passiv. Gott allein wirkt alles.

Das Tridentinum S. 6 can. 7 hat diese Lehre mit dem Anathem belegt und can. 9 die Behauptung verworfen, außer dem Glauben sei keinerlei Mitwirkung erforderlich und der Mensch brauche sich „in keiner Weise durch eine Bewegung seines Willens" auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade „vorzubereiten und empfänglich zu machen" (Denz. 817. 819).

1. Hl. Schrift. – Zahlreich sind schon im Alten Bunde die Mahnungen zur Bekehrung und Buße, um die Rechtfertigung zu erlangen. Z. B. Is. 45, 22: Convertimini ad me, et salvi eritis. Ez. 18, 30: Convertimini et agite poenitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris, et non erit vobis in ruinam iniquitas. 33, 11: Convertimini, convertimini a viis vestris pessimis, et quare moriemini, domus Israel? Zach. 1, 3: Convertimini ad me, ait Dominus exercituum, et convertar ad vos. — Mit dem Bußrufe beginnt auch Christus seine öffentliche Predigt.

Matth. 4, 17: Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. Mark. 1, 15: Poenitemini et credite evangelio. Bitter beklagt er mit Worten des Propheten (Is. 6, 10) die Verstocktheit der Juden, „die ihre Augen verschließen, auf daß sie mit den Augen nicht sehen, mit den Ohren nicht hören und im Herzen nicht einsehen und sich etwa bekehren und ich sie heile" (Matth. 13, 15), und kündigt ihnen den Untergang an, wenn sie nicht Buße tun wollten (Luk. 13, 3. 5). – Ebenso predigten die Apostel. Mark. 6, 12: Et exeuntes praedicabant, ut poenitentiam agerent. Apg. 2, 38: Poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum. 3, 19: Poenitemini igitur et convertimini, ut deleantur peccata vestra. Röm. 2, 4 f.: Benignitas Dei ad poenitentiam te adducit. Secundum autem duritiam tuam et impoenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae. Eph. 5, 14: Surge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.

2. Tradition. – Die Überzeugung von der Notwendigkeit einer Vorbereitung spricht sich aufs klarste in den kirchlichen Einrichtungen des Katechumenates und der Bußdisziplin aus. In zahllosen Äußerungen bekennen zudem die Väter die Notwendigkeit, Buße zu tun, um Vergebung zu erlangen.

3. Innere Gründe.

a) Eine Vorbereitung auf die Rechtfertigung ist möglich. Die häretische Lehre, die jede Vorbereitung zurückweist, beruht auf der Annahme, daß der Wille zum Guten unfähig sei. In Wirklichkeit besitzt aber der Wille des gefallenen Menschen die sittliche Wahlfreiheit, er kann Gutes tun und mit Hilfe der Gnade übernatürlich gute Leistungen vollbringen (§ 8 und 10). Die von protestantischer Seite betonte Wahrheit, daß Gott uns aus Gnade rechtfertige, also kein Verdienst von unserer Seite hierfür in Betracht kommen könne, beweist nicht, daß keine Vorbereitung auf die Rechtfertigung stattfinden kann; denn die Vorbereitungsakte kommen nur zustande, wenn die ganz und gar ungeschuldete aktuelle Gnade den Anfang macht, und sie begründen ihrerseits kein eigentliches Verdienst auf die Gnade der Rechtfertigung.

b) Ist aber eine Vorbereitung möglich, so muß sie auch stattfinden. Es wäre sowohl Gottes als auch des Menschen unwürdig, wenn letzterem die Rechtfertigung ohne alle sittliche Vorbereitung aufgedrängt würde. Gott bewegt die Geschöpfe zu ihren Tätigkeiten gemäß ihrer Natur; also bewegt er den freien Menschen zu der freien Entgegennahme der Rechtfertigungsgnade (1, 2 qu. 113 a. 3).

Unmündige Kinder und Erwachsene, die nie zum Vernunftgebrauche gelangt sind, werden ohne eigene Vorbereitung gerechtfertigt, indem Gott ihnen vermittelst der Taufe die heiligmachende Gnade einflößt (per solam informationem animae eorum; hoc autem non fit sine sacramento, ib. ad 1). – Weitere Gründe s. De verit. qu. 28 a. 3. 4.

II. Der erste unbedingt notwendige Akt der Vorbereitung ist der Glaube. De fide.

Das Tridentinum gibt zu dem Worte des Apostels, der Mensch werde „durch den Glauben gerechtfertigt" (Röm. 3, 28), die authentische Erklärung: Per fidem ideo iustificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis (S. 6 cp. 8, Denz. 801). Also ohne den Glauben ist nicht einmal der Anfang der Rechtfertigung möglich. Ebenso entschieden stellt das Vatikanum S. 3 cp. 3 (Denz. 1793) bezüglich des Glaubens fest: Nemini unquam sine illa contigit iustificatio.

1. Hl. Schrift. – Hebr. 11, 6: Sine fide impossibile est placere Deo. Joh. 8, 24: Si enim non credideritis, quia ego sum, moriemini in peccato vestro. 20, 31: Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Iesus est Christus Filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine eius. Röm. 3, 28: Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis. 10, 13 f.: Omnis enim, quicunque invocaverit nomen Domini, salvus erit. Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? Gal. 2, 16: Non iustificatur homo ex operibus legis nisi per fidem Iesu. Die Notwendigkeit des Glaubens zur Rechtfertigung ist ein Hauptthema der Briefe an die Römer und an die Galater.

2. Tradition. – Auch für dieses Dogma bietet der Katechumenat, in dem sich die grundlegende Bedeutung des Glaubens ausspricht (vor allem in der traditio et redditio symboli), einen überzeugenden Tatsachenbeweis. Zahlreiche Aussagen der Väter bekräftigen ihn. Der Glaube muß vorangehen, lehrt Tertullian, die Taufe ist dann die obsignatio fidei, das signaculum fidei (De paen. 6; De spect. 24). Es findet statt die ablutio delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto (De bapt. 6). Gregor von Nyssa De perf. christ. forma (Migne P. gr. 46, 269 A) schreibt: „Der Beginn dieses erhabenen Turmbaues des Lebens ist der Glaube an Christus, indem wir auf den Glauben gleichsam als Fundament die Anfänge

des Lebens gründen." Augustinus sagt vom Glauben: Cordis nostri primogenita fides est. Nemo enim bene operatur, nisi fides praecesserit (Sermo 8, 10, 11). Initium bonae vitae, cui vita etiam aeterna debetur, recta fides est (Sermo 43, 1). Non enim quisquam praeter istam fidem, quae est in Christo Iesu, sive ante eius incarnationem sive postea, reconciliatus est Deo (Enarr. in Ps. 104, 10). Nemo incipit bene vivere, nisi a fide (Enarr. in Ps. 134, 18). Fides, unde omnis iustitia sumit initium (Ep. 194, 3, 9) usw. an zahllosen Stellen.

3. Innerer Grund. – Durch den Glauben lernen wir Gott als das übernatürliche Endziel erst kennen. Er stellt also die allererste Verbindung mit Gott her und bietet zugleich für die übrigen Vorbereitungsakte die übernatürlichen Beweggründe dar. Er ist also der Anfang des Heiles und die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung (1, 2 qu. 113 a. 4).

III. Der zur Rechtfertigung erforderliche Glaube besteht nicht in dem sogenannten Fiduzial- oder Spezialglauben, sondern in dem festen Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarungen und Verheißungen wegen der untrüglichen Auktorität Gottes. De fide.

Dem Protestantismus, wenigstens dem ursprünglichen, zufolge ist der Glaube, der den Sünder rechtfertigt, die feste und zweifelsfreie Zuversicht (fiducia, fides fiducialis oder specialis) des Sünders, daß Gott ihm um Christi willen oder aus väterlicher Liebe gnädig sei und die Sünden nicht mehr anrechne.

Ein dreifacher Glaube wird unterschieden: die fides historica d. i. der Glaube an die in der Hl. Schrift bezeugten Tatsachen, die fides miraculorum d. i. der Glaube, daß der Allmacht Gottes kein Ding unmöglich ist, und die fides promissionum d. i. Glaube an die Sicherheit der göttlichen Verheißungen. Dieser Verheißungsglaube ist ein allgemeiner, wenn ich glaube, daß die Vergebung der Sünden allen in Christus verheißen ist, oder ein spezieller, wenn ich glaube, daß die Gerechtigkeit Christi mir zugerechnet ist und mir die Sünden erlassen sind. Dieser spezielle Glaube, Fiduzialglaube genannt, ist es, der uns rechtfertigt. Die Glaubensgewißheit über die eigene Rechtfertigung ist ihm wesentlich. Der Einzelne muß diese Gewißheit bezüglich seiner selbst haben, sonst ist er nicht gerechtfertigt.

Die Kirche hat zu Trient die Lehre von dem Fiduzialglauben verdammt: S. q. d., fidem iustificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, a. s. (S. 6 can. 12, Denz. 822). Gegen die Forderung der Glaubensgewißheit sind can. 13—16 gerichtet; hierüber vgl. § 33 IV.

— Das Konzil hat sodann positiv das Wesen des Rechtfertigungs- und Heilsglaubens bestimmt als das Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarungen und Verheißungen (cp. 6, Denz. 798). Das Vatikanum S. 3 cp. 3 (Denz. 1789) hebt noch bestimmter hervor, daß dieser Glaube ein Auktoritätsglaube ist, wir glauben propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Damit ist zugleich anerkannt, daß der Glaube nicht bloßes Erkennen, sondern auch eine Gehorsamstat gegenüber Gott in freiwilliger Unterordnung des Verstandes ist.

1. Beweis aus der Hl. Schrift. – Zeugnisse für den katholischen Begriff des Heilsglaubens finden sich in großer Zahl in den Reden Jesu, besonders im Johannesevangelium, wo die gläubige Annahme der Gottheit Christi als Bedingung des Heils festgestellt wird. Mark. 16, 16: Qui crediderit (sc. evangelio) et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Joh. 11, 26 f.: Omnis, qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum. Credis hoc? Ait illi: Utique Domine, ego credidi, quia tu es Christus Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti. Vgl. Joh. 3, 36; 8, 24; 20, 31. Eben dieser Glaube, nicht der Fiduzialglaube, ist auch in der Predigt der Apostel die Bedingung des Lebens. Apg. 8, 37 spricht Philippus zu dem Eunuchen: Si credis ex toto corde, licet (sc. te baptizari). Et respondens ait: Credo Filium Dei esse Iesum Christum. Paulus bezeichnet die Gottheit Christi und seine Auferstehung (Röm. 10, 8 ff.) oder die Versöhnung im Blute Christi (Röm. 3, 25) oder den Kreuzestod (1 Kor. 1, 23; 2, 2) als den Gegenstand dieses Glaubens. Wiederholt gebraucht er auch das Wort oboedire, um die dem Glauben eigene Willensbetätigung, die willige Unterwerfung des Verstandes unter das Wort Gottes auszudrücken. Röm. 6, 17: Gratias autem Deo, quod . . oboedistis ex corde in eam formam doctrinae, in quam traditi estis. 10, 16: Sed non omnes oboediunt evangelio. Vgl. 1, 5; 15, 18: 2 Kor. 10, 5 f.

Die Gegner finden den Fiduzialglauben ausgesprochen Röm. 4, 3: Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. V. 5: Credenti in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam. Aber nach Röm. 4, 17 ff. bestand der Glaube, der Abraham zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, in seiner festen Überzeugung, daß die göttliche Zusicherung einer Nachkommenschaft sich erfüllen werde, hat also mit der fides specialis, der Glaubenszuversicht auf die Vergebung der Sünden, nichts zu tun.

Eine andere Stütze ihrer Lehre erblicken die Gegner in den Aussprüchen Jesu, die dem Glaubenden verheißen, daß er in der Kraft des Glaubens

einen Berg oder einen Maulbeerbaum durch ein bloßes Wort versetzen (Mark. 11, 22 f.; Luk. 17, 5 f.), kurz alle Wunder verrichten könne (Mark. 9, 22: Si potes credere, omnia possibilia sunt credenti). Allein wenn dieser Glaube auch das Vertrauen einschließt, so kommt doch der Fiduzialglaube, der einer anderen Ordnung angehört, als die Wunder, hier nicht in Frage; auch wird der Glaube hier nicht als das eigentliche Mittel der Rechtfertigung hingestellt. – Wenn der Herr Luk. 7, 50 zu Magdalena spricht: Fides tua te salvam fecit, vade in pace, so ist es ein mit der Liebe verbundener Glaube, und die vollkommene Liebe bereitet die Rechtfertigung unmittelbar vor, nach V. 47: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. – Bei der Heilung des Gichtbrüchigen heißt es Matth. 9, 2: Et videns Iesus fidem illorum dixit paralytico: Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua. Fides ist hier eine mit Vertrauen und wohl auch mit Liebe verbundene Glaubenserkenntnis, daß Jesus Heilungswunder wirken und Sünden vergeben könne. Die dem Fiduzialglauben wesentlichen Merkmale fehlen; ja, das confide, remittuntur etc. zeigt, daß die Nachlassung der Grund des Vertrauens sein soll, nicht umgekehrt.

Ganz mit Unrecht berufen sich die Gegner auch auf Hebr. 11, 1: Est autem fides sperandarum substantia (ὑπόστασις) rerum, argumentum (ἔλεγχος) non apparentium. In dem zweiten Satzteile wird mit dem Worte argumentum = Beweis, ἔλεγχος = Überführung, Überzeugung, der Glaube zweifellos als ein Akt des Erkennens und zwar des sicheren Fürwahrhaltens bestimmt. Sein Gegenstand sind solche Dinge, „die man nicht sieht". Darum ist es durchaus unwahrscheinlich, daß in der ersten Satzhälfte substantia (ὑπόστασις) mit Zuversicht zu übersetzen ist, als ob der Glaube förmlich in der Zuversicht auf die erhofften Dinge bestände und somit ein Akt des Wollens wäre. Der Glaube ist die Grundlage der Hoffnung und Zuversicht, und hier wird er als die „Grundlage", als „fester Bestand" (ὑπόστασις) der erhofften Dinge d. i. des ewigen Lebens bezeichnet, weil man in dem Glauben an die göttlichen Verheißungen bereits das Verheißene seiner Grundlage nach besitzt. Thomas 2, 2 qu. 4 a. 1: Substantia solet dici prima inchoatio cuiuscunque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio . . . Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus. — Auch weiterhin beschreibt diese Perikope den Glauben deutlich als einen Erkenntnisakt. V. 3: Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei. V. 6: Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est etc. – Die protestantische fides specialis hat in dem ganzen Abschnitte nicht die mindeste Stütze. Unter allen Beispielen frommen Glaubens im Alten Testamente, die der Apostel hier anführt (Abel, Henoch, Noe, Abraham und Sara, Isaak usw.), lehrt kein einziges das Vertrauen der betreffenden Person, daß ihr die Sünden vergeben seien.

2. Tradition. – Die Väter und die altkirchliche Praxis (nach Ausweis des Taufbekenntnisses und der übrigen Symbole) kennen den rechtfertigenden Glauben nur in dem katholischen Sinne, nicht in dem des Fiduzialglaubens, wie auch die Protestanten zugeben.

3. Innere Gründe.

a) Aller Glaube, der die Rechtfertigung und das Heil betrifft, ist nur dann begründet und erlaubt, wenn die Offenbarung ihn verkündigt. Es ist aber, von wenigen Einzelfällen in der Hl. Schrift abgesehen, nirgends geoffenbart worden, daß der bestimmte Einzelmensch seiner Rechtfertigung gewiß sein könne. Daher ist der protestantische Spezialglaube unbegründet und unerlaubt.

b) Nach protestantischer Lehre ist die Rechtfertigung die Wirkung des Fiduzialglaubens, also wenigstens begrifflich später als dieser. Damit steht im Widerspruch, daß der Fiduzialglaube die feste Zuversicht des einzelnen sein soll, die Sünden seien ihm erlassen; denn danach müßte der Glaube das begrifflich Spätere sein.

c) Die Kraft, durch die wir vertrauen, ist der Wille. Nun ist aber der Wille nach der Lehre der Reformatoren für alles Gute tot. Daher sind wir des Rechtfertigungsglaubens, wenn er wesentlich Vertrauen ist, völlig unfähig. Daß aber Gott selbst es sei, der in uns glaubt und vertraut, ist eine widersinnige Annahme.

Die Gegner geben vor, die rechte Liebe zu Gott sei unmöglich, solange der einzelne nicht mit Glaubensgewißheit die Vergebung seiner Sünden erfaßt habe. Darauf ist zu erwidern, daß die Bereitwilligkeit Gottes, allen die Sünden nachzulassen, ganz unabhängig von dem Spezialglauben feststeht und für uns den Beweggrund einer wahren übernatürlichen Gottesliebe abgeben kann. Findet man sich im Protestantismus in der Liebe zu Gott behindert, wenn der einzelne der Vergebung seiner Sünden nicht unmittelbar gewiß ist, so müßte man es noch weit mehr als eine Störung der Liebe empfinden, wenn, wie Luther lehrt, die Sünden auch nach der Rechtfertigung fortbestehen und nur zugedeckt sind.

IV. Außer dem Glauben sind noch andere Akte der Vorbereitung auf die Rechtfertigung notwendig. Der Glaube allein rechtfertigt nicht. De fide.

Die Reformatoren geben den Glauben für die alleinige Ursache der Rechtfertigung aus: sola fides iustificat. Die Kirche hat dies als eine Irrlehre verworfen. Trid. S. 6 can. 9 (Denz. 819): S. q. d., sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, a. s. Insbesondere ist die Reue eine unerläßliche Bedingung der Rechtfertigung (S. 14 cp. 4, Denz. 897). Welches der gewöhnliche Verlauf der Vorbereitung ist, lehrt S. 6 cp. 6 (Denz. 798): Der Glaube macht unter der Anregung und Unterstützung der Gnade den Anfang; daraus entwickelt sich die Furcht vor der göttlichen

Gerechtigkeit und weiterhin die Hoffnung und das Vertrauen, ein Anfang der Gottesliebe, die Reue und der Vorsatz.

1. Die Hl. Schrift verlangt von allen Sündern Reue und Buße (s. die Beweisstellen S. 493 f.). Sie betont, daß die Furcht des Herrn, Hoffnung, Vertrauen und Liebe uns auf die Rechtfertigung vorbereiten. Prov. 14, 27: Timor Domini fons vitae, ut declinent a ruina mortis. Sir. 1, 27 f.: Timor Domini expellit peccatum; nam qui sine timore est, non poterit iustificari. Sir. 2, 9: Qui timetis Dominum, sperate in illum, et in oblectationem veniet vobis misericordia. 1 Joh. 3, 3: Et omnis, qui habet hanc spem in eo, sanctificat se. Luk. 7, 47: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. 1 Joh. 3, 14: Qui non diligit, manet in morte. Sie erklärt ausdrücklich den Glauben allein für unzureichend. 1 Kor. 13, 2: Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Gal. 5, 6: Geltung hat nur die fides, quae per caritatem operatur. Jak. 2, 14: Quid proderit, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum? V. 24: Ex operibus iustificatur homo et non ex fide tantum. V. 26: Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est.

Die Gegner stützen sich namentlich auf Stellen bei Paulus, wonach der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird, und nicht durch die Werke. So Röm. 3, 28: Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis (Luther fügte in seiner Übersetzung das Wort „allein" hinzu, als ob per solam fidem zu lesen wäre; die Protestanten sagen zur Beschönigung dieser Fälschung, er habe damit nur den wahren Sinn Pauli klar herausstellen wollen); Gal. 2, 16: In Christo Iesu credimus, ut iustificemur ex fide Christi et non ex operibus legis; Eph. 2, 8 f. usw. Sie finden einen unlöslichen Widerspruch zwischen dieser Lehre Pauli und der des Jakobusbriefes 2, 14–26, wonach der Glaube ohne die Werke tot ist. – Indes es besteht kein sachlicher Gegensatz; die Verschiedenheit betrifft nur die Art der Darstellung und erklärt sich namentlich aus der Verschiedenheit der zu bekämpfenden Gegner. Beide Apostel fordern den lebendigen, tätigen Glauben. Nur hebt Jakobus gegen Libertiner und Antinomisten mehr die Notwendigkeit der Werke, Paulus gegen selbstgerechte Juden und Heiden mehr die Notwendigkeit des Glaubens hervor. Der Glaube, dem Jakobus allen Wert für die Rechtfertigung abspricht, ist der tote Glaube, die Werke, die er als Bedingung der Rechtfertigung verlangt, sind aus dem Glauben hervorgehende Werke. Hingegen sind die Werke, die Paulus ausschließt, solche, die vor und außer dem Glauben geschehen, und der Glaube, dem er die Rechtfertigung zuschreibt, ist zwar ohne Werke der Selbstgerechtigkeit, muß aber nach Gal. 5, 6; 1 Kor. 13, 2 in der Liebe wirksam sein. Von der Rechtfertigung durch den Glauben allein darf man also nur in dem Sinne sprechen, daß der Glaube als die christliche Heilsordnung

oder das Christentum verstanden wird. Dieser Glaube rechtfertigt, ohne daß eine Notwendigkeit besteht, sich dem mosaischen Gesetze zu unterwerfen.

2. Tradition. – Die Väterlehre wie die altkirchliche Tauf- und Bußpraxis geben die deutlichste Bestätigung der Schriftlehre. Wenn die Väter bisweilen sagen, der Glaube rechtfertige ohne die Werke, so sind solche Äußerungen wie bei Paulus zu erklären, oder sie verstehen wohl auch unter dem Glauben, wenn sie nur ihn als Ursache der Rechtfertigung anführen, die ganze christliche Religion mit allen ihren Gnadenmitteln. Auch die neueren Protestanten geben meistens zu, daß diese einzelnen Aussprüche nicht ausschlaggebend sein können, da die allgemeine Lehrweise bei den Vätern dahin geht, daß der Glaube allein nicht ausreicht.

3. Innerer Grund. – Iustificatio impii est quidam motus, quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae (1, 2 qu. 113 a. 5). Nun soll aber die Rechtfertigung des Erwachsenen nicht ohne dessen freie Beteiligung vor sich gehen. Er muß sich mit freiem Willen von der Sünde entfernen durch Verabscheuung und Reue und zu der Gerechtigkeit hinzutreten in Verlangen und Liebe (ib.) Also der Glaube allein genügt nicht.

Die vom Tridentinum aufgeführten, zum Glauben hinzukommenden Vorbereitungsakte sind nicht alle in gleicher Weise notwendig. Die Furcht vor Gottes Gerechtigkeit ist nützlich (timor, quo utiliter concutiuntur); es ist jedoch möglich, daß ein Sünder durch die Gnade unmittelbar zu vollkommener Liebe, die die Furcht ausschließt, erhoben wird. Hoffnung, Liebe und Reue sind notwendig: die Hoffnung, weil die Bewegung zu der Erlangung der Gerechtigkeit nur dann sachentsprechend ist, wenn man hofft, sie zu erlangen (vgl. auch S. 14 ep. 4); die Reue, weil nur durch Schmerz und Abscheu über die begangene Sünde die Anhänglichkeit an sie aus dem Herzen entfernt wird; die Liebe, weil „wer nicht liebt, im Tode bleibt" (1 Joh. 3, 14). Die Notwendigkeit dieser Akte bedeutet aber nicht, daß jeder von ihnen ausdrücklich und förmlich erweckt werden muß. Wenn die Gnade sofort einen Akt der Liebe hervorruft, so ist die Hoffnung darin eingeschlossen. Ebenso macht ein vollkommener Liebesakt einen förmlichen Akt der Reue überflüssig, wenn einer ohne seine Schuld nicht weiß, daß er in schwerer Sünde ist; die vollkommene Liebe schließt die Reue in sich und ist die nächste Vorbereitung, auf die die Rechtfertigung unmittelbar folgt.

Bartmann II[3] 89 ff.; Billot th. 13. 16; Billuart diss. 7 a. 4; Gloßner II 241 ff.; Gonet disp. 1 a. 6. 7; Goudin qu. 7 a. 3; Heinrich-Gutberlet VIII 485 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 28; Mazzella disp. 5 a. 10; Van Noort[2] 121 ff.; Pesch V[4] 220 ff.; Pohle II[6] 528 ff.; Del Prado I 425 ff.; Salmant. disp. 3; Scheeben IV 65 ff.; Schiffini 502 ff.; B. Bartmann, St. Paulus (§ 28); B. Schweitzer, Glaube und Werke bei Clemens Romanus: Th. Quartalschrift 1903, 417 ff. 547 ff.; Derſ., Polykarp von Smyrna über Erlösung und Rechtfertigung: Ebd. 1904, 91 ff.; Derſ., Der Barnabasbrief über Glaube und Werke: Katholik 1904 I 273 ff.; J. Fritz, Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten. Freiburg 1913; Hefner (§ 27) 277 ff.; Möhler, Symbolik § 15 ff.

§ 31.

Der Inhalt des Gnadenstandes.

A. Die formalen Wirkungen der heiligmachenden Gnade.

Die Rechtfertigung, die durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade bewirkt wird, versetzt den Menschen aus dem Stande der Ungnade in den der Gnade. Der **Gnadenstand** (status gratiae) ist nun nach seinem wunderbar reichen Inhalte näher zu bestimmen. Wir unterscheiden in ihm die **formalen Wirkungen** der heiligmachenden Gnade d. h. Wirkungen, die sie durch ihre eigene innere Beschaffenheit verursacht, und ihre **Gefolgschaft** oder **Begleiterinnen** d. h. Gaben, die Gott dem Menschen um der heiligmachenden Gnade willen verleiht, damit er imstande sei, ein der übernatürlichen Heiligkeit entsprechendes Leben zu führen.

Die **nächste formale Wirkung** der heiligmachenden Gnade, die schon in ihrem Namen angezeigt liegt, ist, daß sie uns in übernatürlicher Weise heilig und gerecht vor Gott macht. Zergliedert man diese Wirkung gemäß den Belehrungen, die die Offenbarung gibt, so findet man in ihr unmittelbar eine Reihe der herrlichsten Vorzüge eingeschlossen, die uns den Begriff dieser übernatürlichen Heiligkeit bestimmter und voller vor Augen führen und ebenfalls als **formale Wirkungen** der heiligmachenden Gnade bezeichnet werden können.

Über das Wesen der heiligmachenden Gnade s. § 5.

I. **Die heiligmachende Gnade verleiht unserer Seele eine bleibende übernatürliche Heiligkeit.** De fide.—

Der Nachweis ist aus § 28 II zu entnehmen. Die **Heiligkeit** ist eine der Seele von Gott eingepflanzte Beschaffenheit, die der schlechthin übernatürlichen Ordnung angehört. Die Seele ist dadurch ihrem ganzen Wesen nach über den Bereich des Natürlichen emporgehoben, verklärt, mit einer neuen Würde und Kraftquelle ausgestattet. Die Heiligkeit heißt auch **Gerechtigkeit**, weil sie uns in das rechte Verhältnis zu Gott dem übernatürlichen Ziele setzt (vgl. S. 481). Trid. S. 6 cp. 7 (Denz. 799): Sanctificatio et renovatio interioris hominis . . ., unde homo ex iniusto fit iustus. Ib.: Iustitiam in nobis recipientes. S. 5 can. 1 (Denz. 788) über Adam: Sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisit.

Die Heiligkeit und Gerechtigkeit betrifft, wie die übrigen Formalwirkungen der heiligmachenden Gnade, zunächst das **Wesen** der Seele, da die Gnade ein Seinshabitus ist (S. 370 f.). Die **Seelenkräfte** werden mittelbar durch sie geweiht und erhöht und zu Gott in die rechte Beziehung gesetzt, indem gleichzeitig mit der heiligmachenden Gnade und um ihretwillen die übernatürlichen Tugenden der Seele eingegossen werden.

II. **Die heiligmachende Gnade macht uns zu Freunden Gottes.** Trid. S. 6 cp. 7: Unde homo . . ex inimico fit amicus; cp. 10: Iustificati et amici Dei ac domestici.

Die **Hl. Schrift** bietet dieser Lehre eine sichere Grundlage. Weish. 7, 14: Infinitus enim thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei. Joh. 15, 13 ff.: Vos amici mei estis, si feceritis, quae ego praecipio vobis. Iam non dicam vos servos . ., vos autem dixi amicos. Eph. 2, 19: Estis domestici Dei. Jak. 2, 23: Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam, et amicus Dei appellatus est. Besonders auch darin, daß der Herr sich als den Bräutigam der Seelen hinstellt, zeigt sich die Innigkeit dieses Freundesverhältnisses. Vgl. Matth. 9, 15; Joh. 3, 29; 2 Kor. 11, 2 usw.

Freundesliebe ist ihrer Natur nach eine **gegenseitige**, sie setzt eine **gewisse Gleichheit** der Freunde voraus, gründet in der **Liebe des Wohlwollens** und betätigt sich in einem **Austausche des Guten**. Vgl. Thomas 1, 2 qu. 28 a. 1. 2. Diese drei Bedingungen sind in der zwischen Gott und dem Gerechten bestehenden Beziehung erfüllt. Zwar besteht keine vollkommene **Gleichheit** und deshalb keine amicitia aequalitatis unter ihnen, aber unsere Knechtsnatur ist durch die Gnade so **erhoben** und verklärt und gottähnlich gemacht, daß sie der Freundesliebe und Vertraulichkeit Gottes nicht mehr unwert erscheint. Man kann diese Freundschaft, bei der nur eine proportionale Gleichheit vorliegt, amicitia excellentiae nennen. Ferner sind sich Gott und der Gerechte in einer Liebe des **Wohlwollens** zugetan, die **gegenseitig** und **wirksam** ist. Denn Gott hat an der Schönheit der gerechten Seele sein Wohlgefallen und überhäuft sie mit allen Gütern, die ihr zur Erreichung des ewigen Zieles dienlich sind, und der Gerechte erfreut sich an den Vollkommenheiten Gottes, schätzt sie höher als jedes Erdengut und ist voll Eifer bemüht, Gottes Ehre zu mehren. Vgl. Thomas In Sent. 3 d. 29 qu. 1 a. 2. 3.

III. **Die heiligmachende Gnade erhebt uns zu Kindern Gottes und Erben des Himmels.** Das Konzil von Trient bestimmt die Rechtfertigung als eine „Versetzung in den Stand der Gnade und der Adoptivkindschaft Gottes" (S. 6 cp. 4). Der Gerechte ist „Erbe nach der Hoffnung des ewigen Lebens" (cp. 7 nach Tit. 3, 7).

Dieser Satz beruht auf der deutlichen **Lehre der Apostel**. Joh. 1, 12: Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem, filios Dei fieri. V. 13: Ex Deo nati sunt. 1 Joh. 3, 1: Videte, qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. Röm. 8, 15: Accepistis spiritum adoptionis filiorum (*πνεῦμα υἱοθεσίας*). V. 16 f.: Sumus filii Dei; si autem filii, et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. Gal. 4, 5: Ut adoptionem filiorum reciperemus. V. 7: Quod si filius, et haeres per Deum. Tit. 3, 7; 1 Petr. 3, 22.

Adoption ist die rein gnädige Einsetzung einer fremden (d. i. einer bisher zu dem Adoptierenden nicht im Kindesverhältnis stehen-

den) Person in die Rechte der natürlichen Kindschaft. Vgl. Thomas In Sent. 4 d. 42 qu. 2 a. 1 obi. 1: Adoptio est extraneae personae in filium legitima assumptio. Die natürliche Kindschaft entsteht durch die Mitteilung der wesensgleichen Natur in der Zeugung, die Adoption bewirkt ohne Wesenszeugung etwas der natürlichen Kindschaft Ähnliches. Thomas l. c. ad 1: Filiatio adoptionis est quaedam imitatio filiationis naturalis. Hierbei waltet aber ein großer Unterschied zwischen der menschlichen und der göttlichen Adoption ob. Die Adoption eines Menschen durch einen anderen Menschen bewirkt keine innere Veränderung, sie setzt die Gemeinschaft der Natur voraus und fügt nur ein äußerliches sittliches und rechtliches Band (elterliche Zuneigung und Erbrecht) hinzu. Die Adoption durch Gott schafft hingegen erst die Gemeinschaft der Natur, sie bewirkt die durchgreifendste Veränderung der Seele, eine Neugeburt und Neuschaffung zu übernatürlichem, gottähnlichem Leben. „Aus Gott geboren" (Joh. 1, 13) sind wir „dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet" (Röm. 8, 29); die wir fremder Natur waren, sind „der göttlichen Natur teilhaftig" (2 Petr. 1, 4), und so ist nicht ein bloß äußerliches moralisches und juristisches Verhältnis des Gerechten zu Gott begründet, sondern das Adoptivkind Gottes empfängt innerlich einen realen Anteil an der Sohneswürde und dem Erbrechte des eingeborenen Sohnes. Vgl. 3 qu. 23 a. 1—3.

IV. Die heiligmachende Gnade läßt uns an der göttlichen Natur teilnehmen. Die Kirche setzt diese Wahrheit voraus, wenn sie gegen Bajus feststellt, die „Erhebung und Erhöhung der menschlichen Natur zu der Gemeinschaft der göttlichen Natur" sei auch im Urzustande eine ungeschuldete, übernatürliche Gabe gewesen (Denz. 1021). Im Offertorium der h. Messe läßt sie uns beten: Da nobis per huius aquae et vini mysterium eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps; und in der Präfation auf Christi Himmelfahrt: Est elevatus in coelum, ut nos divinitatis suae tribueret esse participes.

Der Ausdruck selbst findet sich bei dem Apostel Petrus, der mit Bezug auf die uns von Christus verdiente Wiedergeburt schreibt 2 Petr. 1, 4: Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae (*θείας κοινωνοὶ φύσεως*). — Die Väter bekennen sich sehr nachdrücklich zu dieser Lehre von der Gemeinschaft der göttlichen Natur. Sie nennen sie gerne Vergottung oder Vergöttlichung (*θέωσις, θείωσις*, deificatio, *θεοειδῆ γίνεσθαι*) oder Einswerden mit Gott (*ἕνωσις, μοναδικὸν γίνεσθαι πρὸς τὸν θεόν*). Schon der Apologet Theophilus Ad Autol. II, 27 stellt es als die Aufgabe des Menschen hin, „Gott zu werden". Desselben Wortes bedient sich Irenäus Adv. haer. IV, 38, 4, und III, 6, 1 wendet er den Namen „Götter" (Ps. 49, 1; 81, 1. 6) auf die Menschen an, „die die Gnade der Adoption empfangen haben". Von der

irdischen Begnadigung spricht ebenfalls Clemens Alex. Protrept. 9, 88, 2: *Σπεύσωμεν εἰς σωτηρίαν, ἐπὶ τὴν παλιγγενεσίαν, εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι οἱ πολλοὶ κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν σπεύσωμεν.* Athanasius C. Arian. I, 38: „Mensch geworden, hat er uns zu Kindern des Vaters gemacht und die Menschen vergöttlicht". Ib. 39: „Da er Gott war, ist er Mensch geworden, um uns zu vergöttlichen." Basilius De Spir. S. 9, 23: „Daher (aus der Gnade des Hl. Geistes) stammt das Verbleiben in Gott, die Verähnlichung mit Gott, ja das Höchste, das man begehren kann, daß man Gott wird." Augustinus Enarr. in Ps. 49, 2: Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus; sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis.

Mit der pantheisierenden Mystik heidnischer Philosophen, eines Epiktet und der Stoiker und namentlich der Neuplatoniker, die in dem „Gottwerden" oder „Einsmitgottwerden" das Ziel erblickten, zu dem ihre Philosophie die Menschen führen sollte, hat die Lehre des h. Petrus und der Väter nur den Ausdruck gemein. Bei dem vollbewußten, unentwegt festgehaltenen rein theistischen Standpunkte unserer christlichen Wahrheitszeugen ist der Sinn ihrer Lehre ein völlig anderer — und auf den allein kommt es an.

Eine Mißdeutung in pantheisierender Richtung fand unser Lehrsatz durch die Mystiker Eckhart († 1327) und de Molinos († 1696), als ob die Seelensubstanz des Gerechten in die Gottheit verwandelt, nicht bloß gottähnlich, sondern wesenhaft eins mit Gott sei. Gegen Eckhart schritt Johannes XXII 1329 (Denz. 510 ff.), gegen Molinos Innozenz XI 1687 (Denz. 1225) ein.

Die Einheit der gerechten Seele mit Gott ist also keine substantielle; eine solche Annahme würde unweigerlich den Pantheismus zur Folge haben. Ebensowenig ist sie eine hypostatische Einheit; denn dann hätte die Seele Christi keinen Vorzug mehr vor den Seelen der Gerechten, alle wären im gleichen Sinne Seelen einer göttlichen Person. Die Gottesgemeinschaft kann daher für die Seele nur eine akzidentelle Gabe sein. Die Seele empfängt durch die heiligmachende Gnade eine übernatürliche Ähnlichkeit und Verbindung mit der göttlichen Natur. Thomas 3 qu. 2 a. 10 ad 1: Gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine. So hat schon Pseudo-Dionysius Areopagita De eccl. hier. 1, 3 das „Gottwerden" verstanden: „Die Vergöttlichung ist das höchstmögliche Ähnlich- und Einswerden mit Gott." Sie ist erstens ein übernatürliches Ähnlichwerden mit Gott und zwar nach seiner unendlichen Geistigkeit. Diese Ähnlichkeit oder Ebenbildlichkeit beruht also auf einer übernatürlichen Teilnahme der gerechten Seele an der geistigen Natur Gottes. Sie kommt zu der schon in der Natur jedes Menschen liegenden natürlichen Ebenbildlichkeit hinzu und erlangt ihre Vollendung in der unmittelbaren Anschauung Gottes im Himmel (1 qu. 93 a. 4). Die Vergottung ist aber zweitens auch ein Einswerden mit Gott in dem Sinne, daß die Seele mit der geschaffenen Gnade auch die unerschaffene Gnade, Gott selbst, zu eigen erhält. Die begnadigte Seele ist so auf Gott

hingeordnet, daß die heiligmachende Gnade zu ihrer konnaturalen Vollendung die Gegenwart und den Besitz Gottes verlangt. In der Hinsicht des Einswerdens mit Gott kommt also das consortium divinae naturae auf die Einwohnung Gottes in der Seele hinaus. Die höchste Vollendung findet sie in der heiligsten und ewigen Liebesvereinigung der Seligen im Himmel mit Gott.

Die Gemeinschaft der göttlichen Natur kann als eine moralische und als eine physische betrachtet werden. Aber man wird ihrem Vollbegriffe nicht gerecht, wenn man mit den Skotisten und einigen anderen Theologen wie Kuhn die physische Gemeinschaft leugnet und bloß eine moralische Teilnahme an Gott annimmt, die darin besteht, daß der Mensch in seiner Gesinnung und seinem Handeln die sittliche Vollkommenheit Gottes nachahmt. Zwar verdient der Gerechte durch solche Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes den Namen Kind Gottes (vgl. Matth. 5, 44 f.; 12, 50). Aber als die Grundlage dieser moralischen Teilnahme ist eine physische Teilnahme an der Natur Gottes vorauszusetzen, eine Verähnlichung des Seins der Seele mit dem göttlichen, die jeder Tätigkeit des Gerechten vorhergeht.

V. Die heiligmachende Gnade bewirkt die Einwohnung des Hl. Geistes in der begnadigten Seele.

Der Schriftnachweis für die innigste Beziehung des Hl. Geistes zu der begnadigten Seele ist oben S. 487 f. erbracht worden. Die Hl. Schrift kennzeichnet sie als seine persönliche Einwohnung in der Seele. Röm. 8, 11: Spiritus eius, qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis. 1 Kor. 3, 16: Nescitis, quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis? 1 Kor. 6, 19: An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo? Da es sich dabei aber um eine Wirksamkeit Gottes nach außen handelt und jede Offenbarung nach außen der ganzen Trinität gemeinsam ist, so kann die Einwohnung in der Seele des Gerechten auch von dem Vater und dem Sohne oder einfachhin von Gott ausgesagt werden. Joh. 14, 23: Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. 2 Kor. 6, 16: Vos estis templum Dei vivi. Die Einwohnung des Hl. Geistes ist daher nicht, wie Petavius, Thomassin, Schell u. a. meinen, eine besondere, die im Neuen Bunde zu der Einwohnung der Trinität noch hinzukommt, sondern identisch mit dieser. Sie wird dem Hl. Geiste per appropriationem zugeschrieben, weil sie seiner Personeigentümlichkeit am meisten entspricht. Denn er geht aus der Liebe des Vaters und des Sohnes hervor und stellt deshalb in seiner Person die göttliche Liebe auch in ihrer übernatürlichen Wirksamkeit auf die Geschöpfe dar.

Die göttliche Einwohnung ist eine besondere Art der Gegenwart Gottes, unterschieden von seiner Allgegenwart (vgl. Bd. I[5], 146). Gott offenbart in der gerechten Seele in einem alles Natürliche übersteigenden Maße seine Kraft. Er vereinigt sie mit sich durch das Band der Liebe und Freundschaft und läßt ihr besonderen Schutz und besondere Führung angedeihen. Nach dem h. Thomas ist Gott in der begnadigten Seele wie das Erkannte in dem Erkennenden und das Geliebte in dem Liebenden, und weil die Seele in Erkenntnis (Glaube) und Liebe bis zu Gott selbst vordringt, so kann man sagen, daß er in ihr wie in seinem Tempel wohnt (1 qu. 43 a. 3). Die heiligmachende Gnade wirkt übernatürliche Freundschaft mit Gott. Die Freundschaft aber drängt auf die wirkliche Gegenwart des Freundes. Darum erfordert es die Vollkommenheit des Gnadenstandes, daß sich die begnadigte Seele nicht bloß den höchsten Gegenstand ihrer Liebe in Gedanken und Gefühlen vergegenwärtigt, sondern daß er auch wirklich in ihr ist. Gott gibt sich ihr als ihr Eigentum hin, so daß sie nach Belieben mit ihm verkehren und ihn genießen kann. Illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem (ib.). Die heiligmachende Gnade disponiert die Seele auf diese Einwohnung (ib. ad 2), so daß Gott, wenn er nicht allgegenwärtig wäre, doch in der begnadigten Seele wohnen würde.

Bartmann II[3] 104 ff.; Heinrich-Gutberlet VIII 571 ff.; Mazzella disp. 5 a. 7—9; Van Noort[2] 141 ff.; Pesch V[4] 212 ff.; Pohle II[6] 569 ff.; Scheeben II 272 ff. 340 ff.; Schiffini 289 ff.; M. J. Scheeben, Die Herrlichkeiten der göttl. Gnade. Frei nach E. Nieremberg dargestellt. 9. u. 10. Aufl., bearb. durch A. M. Weiß. Freiburg 1912; L. Hubert, De gratia sanctificante. Paris 1902; J. B. Katschthaler, De gratia sanctificante. 3. Aufl. Salzburg 1886; P. Villada, De effectibus formalibus gratiae habitualis. Valladolid 1899; J. Kirschkamp, Gnade und Glorie. Würzburg 1878; J. B. Terrien, La grâce et la gloire. 2 Bde. Paris 1897; B. Froget, De l'inhabitation du St. Esprit dans les âmes iustes d'après la doctrine de s. Thomas d'Aquin. Paris 1901; P. Oberdoerffer, De inhabitatione Spiritus S. in animabus iustorum. Tournai 1890; A. Scholz, De inhabitatione Spiritus S. Würzburg 1856; H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes. Mainz 1885, 412 ff.; M. J. Scheeben, Kontroverse über die Formalursache der Kindschaft Gottes: Katholik 1883 und 1884; Th. Granderath, Kontroverse über die Gotteskindschaft: Zeitschr. für kath. Theol. 1881. 1883. 1884.

§ 32.

Der Inhalt des Gnadenstandes.

B. Die Gefolgschaft der heiligmachenden Gnade.

Den Ausdruck „Gefolgschaft der heiligmachenden Gnade" hat der Catechismus Romanus II, 2, 39 in der Theologie eingebürgert: Huic (sc. gratiae sanctificanti) additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur. Demnach gehören zu dieser Gefolgschaft alle eingegossenen Tugenden, nicht nur die göttlichen, sondern auch die sittlichen. Außerdem rechnet man die sieben Gaben des Hl. Geistes dazu.

Tugend (virtus) ist bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur (1, 2 qu. 55 a. 4). Sie ist ein Habitus d. i. eine bleibende

Vervollkommnung eines Vermögens und zwar ein Tätigkeitshabitus d. i. die dauernde Tauglichkeit oder Tüchtigkeit zur Betätigung des Vermögens. Insbesondere legt man den Namen Tugend den Habitus zu, die zum sittlich guten Handeln geneigt machen.

Man unterscheidet angeborene, erworbene und eingegossene Tugenden. Die beiden ersten Arten gehören dem Gebiete der Natur, die dritte dem der Übernatur an. Angeboren ist wohl immer nur ein Anfang der Tugend, also nur Tugend im weiteren Sinne. Durch Entwicklung und Übung der Anlage kommt man zu der erworbenen Tugend. Die eingegossene Tugend ist eine solche, mit der der Mensch auf übernatürlichem Wege ausgerüstet wird, sei es, daß sie ihrer Substanz nach natürlich ist und deshalb an und für sich auch auf natürlichem Wege erworben werden kann (virtus infusa per accidens), sei es, daß sie ihrer Substanz nach die Natur und alle ihre Ansprüche und Fähigkeiten überragt (virtus infusa per se).

Die virtus per se infusa unterscheidet sich von der erworbenen Tugend

1. dadurch, daß sie nicht erworben werden kann;

2. dadurch, daß sie eine neue, in sich übernatürliche Befähigung zu Heilstätigkeiten verleiht, während die erworbene Tugend eine die Natur nicht übersteigende Entfaltung der natürlichen Anlage ist. Jene neue übernatürliche Kraft verbindet sich mit dem vorhandenen natürlichen Vermögen, so daß ein einheitliches Prinzip übernatürlicher Wirksamkeit entsteht und die übernatürlichen Tugendakte wahre Lebenstätigkeiten der menschlichen Seele sind;

3. dadurch, daß sie nicht wie die erworbene Tugend eine besondere Leichtigkeit und Fertigkeit zu den Tugendakten mit sich bringt. Das Seelenvermögen wird durch die eingegossene Tugend zu dem ihr entsprechenden Guten übernatürlich befähigt und darauf hingeordnet; aber die Überwindung der entgegenstehenden Schwierigkeiten wird an sich durch die virtus infusa nicht erleichtert, sondern es ist Sache der Tugendübung, sich die Leichtigkeit zu erwerben.

Die eingossenen Tugenden sind teils göttliche oder theologische (virtutes theologicae), teis sittliche (virtutes morales). Die göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) haben Gott zum unmittelbaren übernatürlichen Prinzip, Objekt und Motiv, d. h. Gott ist es, der sie eingießt; er ist als Urheber und Ziel der übernatürlichen Ordnung der primäre Gegenstand (Materialobjekt), aber auch das primäre Motiv (Formalobjekt) der Tugendakte. Für die sittlichen Tugenden (sie lassen sich auf vier zurückführen, die Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut, Enthaltsamkeit) ist Gott ebenfalls der unmittelbare Urheber, der sie der Seele eingießt; aber ihr Materialobjekt ist etwas sittlich Gutes in der endlichen Welt, und ihr Formalobjekt ist ein der sittlichen Ordnung angehöriger Zweck.

Abzulehnen ist die dem sogenannten Amerikanismus und dem Modernismus eigene Einteilung der übernatürlichen Tugenden in passive und aktive, von denen jene mehr für die früheren Jahrhunderte, diese mehr für unsere Zeit geeignet seien. Leo XIII und Pius X haben eine Unterscheidung dieser Art und die einseitige Bevorzugung der „aktiven" Tugenden zurückgewiesen (Denz. 1972. 2104).

I. Glaube, Hoffnung und Liebe werden bei der Rechtfertigung dem Habitus nach der Seele eingegossen. Sententia certa. Trid. S. 6 cp. 7 (Denz. 800): In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia (sc. dona) simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem.

Schon das Konzil von Vienne 1311 (Denz. 483) hatte sich mit der Frage befaßt und die Entscheidung gegeben, es sei „wahrscheinlicher", daß dem unmündigen Kinde in der Taufe die Tugenden quoad habitum eingegossen werden. Das Bedenken, das damals von dem Konzil zur Entscheidung gebracht wurde, bezog sich nämlich nur darauf, ob das Kind diese Habitus erhalte, da es sie doch nicht in Tugendakten auswirken könne. Das Tridentinum läßt nun zwar in obiger Erklärung den Ausdruck quoad habitum beiseite. Aber es kann doch keinem ernstlichen Zweifel unterliegen, daß das Konzil nicht die Einflößung von Tugendakten, sondern von Tugendhabitus behaupten will. Denn

a) „Eingießen" wird in der theologischen Sprache nur auf die Mitteilung vom Habitus bezogen.

b) Der Empfang der Tugenden (dona) wird von dem Konzil cp. 7 mit dem Empfange der heiligmachenden Gnade gleichgestellt (susceptio gratiae et donorum). Die heiligmachende Gnade ist aber zweifellos ein eingegossener Habitus.

c) Dasselbe Kapitel stellt die Rechtfertigung als susceptio gratiae et donorum zu der Vorbereitung auf sie in Gegensatz. Zu der Vorbereitung gehören aber nach cp. 6 Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Folglich sind die dona nicht Akte, sondern Habitus.

d) Laut can. 28 (Denz. 838) bleibt der Glaube in dem Todsünder bestehen, wenn die schwere Sünde nicht gegen den Glauben gerichtet war. Der Glaube muß daher in dem Gerechten dem Habitus nach vorhanden sein.

1. Hl. Schrift. — Von der Liebe wird die „Eingießung" ausdrücklich gelehrt Röm. 5, 5 (S. 488), und als etwas Bleibendes wird sie 1 Kor. 13, 8 beschrieben: Caritas nunquam excidit. Mit der Liebe werden aber die übernatürlichen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung hinsichtlich der Zuständlichkeit gleichgestellt 1 Kor. 13, 13: Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec. Sind aber Glaube, Hoffnung und Liebe der Seele als etwas Bleibendes eingegossen, so sind sie Tugendhabitus.

2. Tradition. — Auch die Väter stellen die Tugenden des Gerechten als solche hin, die ihm bleibend innewohnen. Gregor von Nyssa zählt die Tugenden zu jenen Schätzen, die Rost und Motten nicht verzehren (De beatit. 1, Migne P. gr. 44, 1200 A), und nennt sie Abbilder göttlicher Vollkommenheiten in unserer Seele (In Ps. I, 4). Augustinus In ep. Ioh. tract. 8, 1 vergleicht sie mit einem Heere oder Hofstaate, der den in der Seele thronenden Kaiser Jesus Christus umgibt und seinen Willen ausführt. Gregor d. Gr. In Ez. hom. 5, 11 erklärt, daß die drei göttlichen Tugenden

und die übrigen, ohne die man nicht in den Himmel kommen kann, der Seele so lange bleiben, wie der Hl. Geist selbst.

3. Ratio theologica. — Da in der natürlichen Ordnung die Kräfte der Seele habituell mit gewissen Kräften oder Neigungen ausgestattet sind, die der Erreichung des natürlichen Zieles dienen (Gewissen, Trieb nach Wahrheit, nach Glückseligkeit), so ist dies auch in der Ordnung der Gnade anzunehmen. Denn Gott wirkt in jener Ordnung nicht vollkommener als in dieser. Nicht nur dem Wesen der Seele, sondern auch ihren Kräften müssen übernatürliche Habitus verliehen werden, durch die sie in das rechte Verhältnis zu der übernatürlichen Seligkeit gesetzt werden. Diese Habitus der Seelenkräfte sind die eingegossenen Tugenden (1, 2 qu. 62 a. 1).

Über das Verhältnis der eingegossenen Tugend der Liebe zu der heiligmachenden Gnade wurde bereits S. 371 f. bemerkt, daß Liebe und Gnade zwar nicht sachlich dasselbe sind, wie manche Theologen mit Duns Skotus annehmen, aber in der jetzigen Gnadenordnung in unzertrennlicher Verbindung miteinander stehen. Der Habitus der Liebe wird nie vor der Gnade eingegossen und geht stets mit ihr verloren. In diesem Punkte stimmen alle Theologen überein.

Ob jedoch die Habitus des Glaubens und der Hoffnung ebenfalls nur zugleich mit der heiligmachenden Gnade eingegossen werden, wird verschieden beurteilt. Die einen entscheiden sich dafür, daß die Eingießung des Glaubens und der Hoffnung der Eingießung der Liebe und Gnade auch bei der erstmaligen Rechtfertigung vorangehen könne. Die anderen behaupten, bei der ersten Rechtfertigung werden alle drei göttlichen Tugenden stets zusammen mit der heiligmachenden Gnade eingeflößt. Letztere berufen sich namentlich auf Trid. S. 6 cp. 7: In ipsa iustificatione .. haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Aber das Konzil spricht hier, wie der Zusammenhang klar zeigt, von der fides formata und von der spes formata d. h. von dem Glauben und der Hoffnung, die von der Liebe durchwaltet und lebendig gemacht sind. Ebenso sind die Texte des h. Thomas zu verstehen, die von der gleichzeitigen Eingießung aller Tugenden sprechen (In Sent. 3 d. 23 qu. 2 a. 5; 1, 2 qu. 62 a. 4); denn Tugend schlechthin sind nach der Ausdrucksweise des h. Thomas nur die fides formata und spes formata. Dieser Glaube und diese Hoffnung werden allerdings erst zugleich mit der Gnade und Liebe eingegossen. Aber die fides und spes informis d. h. die Habitus dieser Tugenden, die noch ungeformt, der Liebe bar oder tot sind, können — so erklären die übrigen Theologen, deren Ansicht den Vorzug verdient — schon vor der Gnade und Liebe eingegossen werden. Dafür tritt Thomas 2, 2 qu. 6 a. 2 ad 3 ein, wo er von dem habituellen Glauben sagt: Ille, qui accipit a Deo fidem absque caritate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Wird also ein Akt des Glaubens und der Hoffnung erweckt, wenngleich noch ohne die Caritas, so scheint dies eine angemessene Disposition zu sein,

schon vor dem Empfange der heiligmachenden Gnade den Habitus des Glaubens und der Hoffnung zu erhalten.

II. Die sittlichen Tugenden werden ebenfalls der Seele in der Rechtfertigung eingegossen. Sententia nunc communis. Das Viennense l. c. spricht allgemein von der Eingießung der virtutes, der Römische Katechismus l. c. von dem nobilissimus omnium virtutum comitatus. Das kann sich schwerlich auf die drei göttlichen Tugenden allein beziehen.

Die Hl. Schrift gibt nur Andeutungen, so Weish. 7, 11, 8, 7; Jer. 31, 33; Ez. 11, 19. Am wertvollsten ist 2 Petr. 1, 3 ff., wo die heiligmachende Gnade als „Gemeinschaft der göttlichen Natur" beschrieben und daneben andere Gaben genannt werden (fides, virtus, scientia, abstinentia, patientia, pietas, amor), die uns „zum Leben und zur Frömmigkeit" dienen sollen und wohl als Gefolgschaft der Gnade gedacht werden.

Einen triftigen Angemessenheitsbeweis bietet auch hier die Analogie mit der natürlichen Ordnung. In der letzteren ist nämlich die Seele nicht bloß auf das Endziel, sondern auch auf manche Mittel zum Endziele bleibend durch Habitus hingeordnet. Da nun die Gnadenordnung nicht hinter der natürlichen zurückstehen darf, so ist auch für jene etwas Ähnliches anzunehmen. Gott wird also der Seele des Gerechten Habitus sittlicher Tugenden eingießen, um sie auch hinsichtlich der Mittel zum ewigen Heile gut zu ordnen. Vgl. Thomas 1, 2 qu. 63 a. 3.

Die sittlichen Tugenden stehen in unzertrennlichem Zusammenhange mit der heiligmachenden Gnade und der Caritas, so daß sie weder vor diesen eingegossen werden noch nach deren Verlust bestehen bleiben.

III. Auch die sieben Gaben des Hl. Geistes werden stets mit der heiligmachenden Gnade eingegossen. Sententia probabilis.

Man versteht unter diesen Gaben übernatürliche, von den Tugenden verschiedene bleibende Befähigungen (Habitus), die den Seelenvermögen eine besondere Leichtigkeit verleihen, Erleuchtungen und Antriebe des Hl. Geistes aufzunehmen und willig auf sie einzugehen. Sie geben diese Befähigung besonders zu heldenmütigen oder sonst außer den gewöhnlichen Regeln des Handelns liegenden Akten. Thomas 2, 2 qu. 19 a. 9: Dona Spiritus Sancti sunt quaedam habituales perfectiones potentiarum animae, quibus redduntur bene mobiles a Spiritu Sancto. Vgl. 1, 2 qu. 68 a. 1 et 2.

Von den zum geistlichen Nutzen anderer gegebenen, außergewöhnlichen Charismen, die man auch wohl Geistesgaben nennt, unterscheiden sie sich dadurch, daß sie zum eigenen Heile des Empfängers verliehen und stets bei der Rechtfertigung eingegossen werden. Der Unterschied von den Tugenden liegt hauptsächlich darin, daß diese uns die besondere Anlage geben,

gegen die Leitung der vom Glauben erleuchteten Vernunft willfährig zu sein, während die sieben Gaben des Hl. Geistes uns zur Folgsamkeit gegen die unmittelbare göttliche Leitung geeignet machen. Diese Gaben sind also auf Tätigkeiten gerichtet, in denen wir mehr vom Hl. Geiste getrieben werden, als uns selbst betätigen. Wir können daher auch nicht nach eigener Wahl von den Gaben Gebrauch machen, sondern nur wenn der Hl. Geist es uns eingibt.

1. Hl. Schrift. – Den Schriftgrund dieser Lehre bildet die Weissagung über den Messias Is. 11, 2 f.: Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini. Christus hat die Fülle dieser Gaben empfangen; wir aber sollen nach seinem Bilde gestaltet werden. Deshalb haben Väter und Theologen und die kirchliche Liturgie (Veni creator Spiritus und Veni Sancte Spiritus) diese Verheißung so verstanden, daß die sieben Gaben des Hl. Geistes allen Gerechten mitgeteilt werden sollen.

2. Die Väter befassen sich viel mit diesem Lehrstücke. Sie sprechen wie die Hl. Schrift von den sieben „Geistern" (Origenes In Is. hom. 3, 1 f.; Hieronymus In Is. 11, 2) oder von den sieben Tugenden des Hl. Geistes im Sinne bleibender Befähigungen der Seelenkräfte (Ambrosius De Spir. S. I, 16, 158; Augustinus De quaest. evang. I, 8; Gregor d. Gr. Moralia I, 14, 19). Aber auch der Name „Gaben" (dona, munera) kommt bereits vor (Ambrosius De Spir. S. I, 16, 159; Augustinus De Trin. XV, 18, 32). Die Siebenzahl wird ganz regelmäßig festgehalten.

3. Die Ergänzung der eingegossenen Tugenden durch solche Gaben erscheint angemessen, weil die eingegossenen Tugenden mehr als die erworbenen der Gefahr ausgesetzt sind, verloren zu gehen, und weil zu der vollkommenen Ausstattung der Kinder Gottes eine besondere übernatürliche Veranlagung gehört, um sich leicht und freudig den Erleuchtungen und Antrieben Gottes, besonders zu ungewöhnlich schweren Akten, hinzugeben.

Vier Gaben sind eine Vervollkommnung der Erkenntnis zur leichten und hingebenden Aufnahme der göttlichen Erleuchtungen. Sie befähigen uns, die im Glauben erfaßten Offenbarungslehren tiefer und klarer zu durchdringen (Gabe des Verstandes), Wahrheit und Irrtum in Glaubenssachen gut zu unterscheiden sowohl was Gott und die göttlichen Dinge (Gabe der Weisheit) als auch was die geschöpflichen Dinge betrifft (Gabe der Wissenschaft), das Tun und Lassen im Einzelnen nach dem Glauben richtig zu beurteilen (Gabe des Rates). Die übrigen drei Gaben erheben den Willen zur freudigen Aufnahme und Ausführung der göttlichen Antriebe zum Guten, damit die Werke der Gottesverehrung und der Nächstenliebe bereitwillig geübt (Gabe der Frömmigkeit), die Schwierigkeiten

ausdauernd ertragen (Gabe des Starkmutes) und jede ungeordnete Liebe des Irdischen aus heiliger kindlicher Scheu vor Gott bekämpft werde (Gabe der Furcht des Herrn).

Zu den drei theologischen oder göttlichen Tugenden verhalten sich die Gaben wie gewisse Ableitungen (derivationes) aus ihnen. Diese Tugenden sind gewissermaßen die Wurzeln der Gaben (1, 2 qu. 68 a. 4 ad 3). Die vier Gaben des Erkennens schließen ihre Wirksamkeit an den Glauben, die drei Gaben des Willens an die Hoffnung und Liebe an, und die Betätigung der Gaben wirkt wieder stärkend und vervollkommnend auf die göttlichen Tugenden zurück, und das ist ihr eigentlicher Zweck: Omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur sicut ad finem (2, 2 qu. 9 a. 1 ad 3). Den sittlichen Tugenden dienen die Gaben des Hl. Geistes zu ihrer Vervollkommnung, sie verleihen dem Verstande Licht und dem Willen machtvolle Antriebe, die Tugendakte in vollendeter Weise zu üben.

So hat zwar jede der sieben Gaben ihren besonderen Zweck zu erfüllen, aber alle dienen einer und derselben Aufgabe, die Heiligung des Menschen zu fördern und ihn in der vollkommenen Liebe zu erhalten, indem sie selbst in der Caritas ihren Einigungsgrund haben (1, 2 qu. 68 a. 5). Hierin unterstützen sie sich gegenseitig: Sed ad hoc, quod a caritatis perfectione non recedant, unum ab altero adiuvatur (a. 8 ad 3).

Von den Gaben sind die Früchte des Hl. Geistes zu unterscheiden. Sie sind nicht Habitus, sondern Akte, und zwar die auf Grund der eingegossenen Tugenden und Gaben vollzogenen Werke, insofern in ihnen die mitgeteilte Kraft des Hl. Geistes zu ihrem Zielpunkte kommt und Süßigkeit wie bei einer Frucht mit ihnen verbunden ist (1, 2 qu. 70 a. 1 et 2). Der Apostel zählt zwölf Früchte des Hl. Geistes auf, ohne ihre Zahl damit erschöpfen zu wollen. Gal. 5, 22 f.: Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.

Die acht Seligkeiten (Matth. 5, 3–10) sind ebenfalls Akte, durch die die Tugenden und Gaben betätigt werden. Sie unterscheiden sich von den Früchten dadurch, daß sie vollkommene und hervorragende Akte sind (Thomas ib. a. 2). Sie heißen Seligkeiten, weil für ihre Übung die himmlische Seligkeit in Aussicht gestellt ist. Ihre Übung ist ein signum praedestinationis (S. 465 f.) und gewährt deswegen auch schon hienieden Trost und Beruhigung bezüglich der Erlangung des ewigen Heiles.

Bartmann II³ 109 ff.; Gonet tr. 10 disp. 8; Heinrich-Gutberlet VIII 607 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 14—18; Van Noort² 161 ff.; Pohle II⁶ 584 ff.; Scheeben II 328 ff.; Schiffini 314 ff.; G. Lahousse, De virtutibus theologicis. Löwen 1890; C. Mazzella, De virtutibus infusis. 3. Aufl. Rom 1884; Schiffini, De virtutibus infusis. Rom 1904; O. Renz, Die Synteresis nach dem h. Thomas v. Aquin. Münster 1911, 221 ff.; P. Olcese, De donis Spiritus S. iuxta mentem Aquinatis. Genua 1904; G. Pletl, Die Gaben des Hl. Geistes in Schrift und Tradition: Katholik 1903 II Nov., Dez.; J. Regler, Die sieben Gaben des Hl. Geistes. Regensburg 1899; F. M. Schindler, Die Gaben des Hl. Geistes nach Thomas v. Aquino. Wien 1915; C. Weiß, S. Thomae Aq. de septem donis Spiritus S. doctrina. Wien 1895; Scheeben, Die Herrlichkeiten (§ 31); v. Schaezler, Natur und Übernatur. Mainz 1865, 25 ff. 47 ff.

§ 33.

Besondere Eigenschaften des Gnadenstandes.

I. Der Gnadenstand eines einzigen Gerechten ist wertvoller, als die gesamte natürliche Schöpfung.

Wie der h. Thomas 1, 2 qu. 113 a. 9 ausführt, steht allerdings das göttliche Werk der Erschaffung für unser Denken nach der Tätigkeitsweise höher, als das der Begnadigung, da die Erschaffung eine Hervorbringung aus nichts ist. Aber die Wirkung ist bei der Begnadigung unvergleichlich höher und wertvoller. Denn die Erschaffung verursacht das Gut der vergänglichen Natur, die Begnadigung aber das bleibende Gut der Teilnahme an der Natur Gottes. So urteilt auch Augustinus In Ioh. tract. 72, 3 über die Rechtfertigung: Prorsus maius hoc esse dixerim, quam est coelum et terra et quaecunque cernuntur in coelo et in terra. Et coelum enim et terra transibit, praedestinatorum autem . . salus et iustificatio permanebit. Mag es sich daher auch bei der Erschaffung um das Gut des Weltalls, bei der Begnadigung nur um das Gut eines einzelnen Geschöpfes handeln, so ist dennoch, weil das letztere einer wesentlich höheren, der göttlichen Ordnung angehört, „das Gut der Gnade eines einzigen größer als das Gut der Natur des ganzen Universums (Thomas ib. ad 2).

Die Beseligung im Himmel übertrifft an absolutem Werte, da sie die Vollendung der Gottesgemeinschaft ist, die Heiligung auf Erden. Hingegen darf man der letzteren einen größeren proportionalen Wert beimessen, als der Beseligung, da die letztere einem Gerechten wegen seiner Verdienste als Lohn, die erstere aber einem Sünder ohne alles Verdienst trotz seiner Unwürdigkeit zuteil wird (ib. a. 9; vgl. Augustinus l. c.).

II. Der Gnadenstand ist nicht in allen Gerechten dem Grade nach derselbe. De fide.

Der Häretiker Jovinian um 380 sprach allen, die die Taufgnade bewahren, den gleichen Grad himmlischer Seligkeit zu; es gibt also nach Jovinian auch in der Gnade dieser Gerechten keinen Gradunterschied. Nach den Reformatoren ist die Gerechtigkeit aller Gerechten völlig ein und dieselbe. Wenn die Rechtfertigung nämlich in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi besteht, so sind alle durch die Gerechtigkeit gerecht, durch die Christus selbst gerecht ist. Eine Vermehrung dieser Gerechtigkeit durch gute Werke des Gerechten ist demgemäß nicht möglich, die guten Werke sind nur Früchte und Zeichen der empfangenen Gerechtigkeit.

Hiergegen stellt die Kirche zweierlei fest:

a) Der Grad der Gerechtigkeit ist schon bei ihrem Empfange ungleich „nach dem Maße, das der Hl. Geist den einzelnen zuteilt, wie er will, und nach der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung eines jeden" (Trid. S. 6 cp. 7, Denz. 799).

b) Nach dem Empfange der Gerechtigkeit kann man sie „vor Gott durch gute Werke vermehren; die Werke sind nicht bloß Früchte und Zeichen der erlangten Rechtfertigung, sondern auch eine Ursache ihrer Vermehrung" (ib. can. 24, Denz. 834).

Nachweis des Dogmas.

1. Hl. Schrift. — Für den ersten Satz kommen in Betracht die Worte 1 Kor. 12, 11, die das Konzil a. a. O. benutzt: Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. Ferner Eph. 4, 7: Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Thomas In Eph. 4 lect. 3 bemerkt hierzu: „Die Gnade ist nicht allen einförmig und gleichmäßig gegeben worden, sondern ‚nach dem Maße der Schenkung Christi' d. h. insofern Christus der Geber ist und sie den einzelnen zugemessen hat: ‚Wir haben aber Gaben, die nach der uns verliehenen Gnade verschieden sind' (Röm. 12, 6). Diese Verschiedenheit rührt weder her aus Fatum noch aus Zufall noch Verdienst, sondern aus der Schenkung Christi d. h. insofern Christus sie uns zugemessen hat . . . Wie es in der Gewalt Christi steht zu geben oder nicht zu geben, so auch so viel oder weniger zu geben." Vgl. auch Gal. 4, 1 ff. die Ausführungen über die Gotteskindschaft und Erbschaft im Neuen Bunde, die der des Alten Bundes überlegen ist.

Für den zweiten Satz beruft sich das Konzil auf Ps. 83, 8 (Ibunt de virtute in virtutem), 2 Kor. 4, 16 (Renovatur de die in diem), Apok. 22, 11 (Qui iustus est, iustificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc) usw.

2. Tradition. — Der Irrtum Jovinians wurde von dem h. Hieronymus scharf bekämpft. Auch er beruft sich unter anderem auf Eph. 4, 7 und fügt hinzu: Tantum gratiae Christi infunditur, quantum valemus haurire (Adv. Iov. II, 23). Besonders häufig wird der zweite Satz bezeugt. So schreibt Augustinus In Ioh. tr. 6, 8: Ipsi boni in ecclesia . . diversarum gratiarum sunt, non omnes paria merita habent; sunt alii aliis sanctiores, sunt alii aliis meliores. Ep. 186, 3, 10: Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. Ep. 167, 3, 13: Induti sunt sancti iustitia, alius magis, alius minus. Die

augustinische Schrift De perfectione iustitiae hominis ist ganz diesem Gegenstande gewidmet. Gregor von Nyssa De instituto christ. (Migne P. gr. 46, 289 B) bemerkt: Das Körpermaß vergrößern zu können ist uns nicht gegeben. Das Maß der Gnade und Schönheit der Seele und danach die ewige Seligkeit zu vermehren, hängt von dem Zusammenwirken des Hl. Geistes und unserer Bemühungen ab.

3. Ratio theologica. – Die Möglichkeit eines verschiedenen Gnadenmaßes der Gerechten ist darin begründet, daß die heiligmachende Gnade als eine akzidentelle Gabe der Substanz der Seele inhäriert, und dieses Inhärieren und Wurzelfassen in der Seele kann nach Gottes freiem Wohlgefallen in größerer oder geringerer Stärke bewirkt werden (2, 2 qu. 24 a. 4 ad 3). Angemessen ist aber eine mannigfaltig verschiedene Austeilung des Gnadenmaßes, da die Schönheit und Vollkommenheit der Kirche dadurch gesteigert wird (1, 2 qu. 112 a. 4). – Daß die empfangene Gnade vermehrbar ist, ergibt sich schon aus der Wirksamkeit der Sakramente der Lebendigen, ferner aus dem Dogma, daß der Gerechte die Vermehrung der Glorie verdienen kann (vgl. S. 536 f.). Ein wichtiger Angemessenheitsgrund ist die hohe Bedeutung dieser Wahrheit für den Eifer in der Tugendübung.

Da nach der oben angeführten tridentinischen Erklärung sowohl der freie Ratschluß Gottes als auch die menschliche Vorbereitung und Mitwirkung für das verschiedene Gnadenmaß bestimmend sind, so kann man fragen, welches der erste Grund dieser Verschiedenheit sei. Nach der klaren und bestimmten Lehre des h. Thomas ist dieser erste Grund der freie Wille Gottes. Ex hac parte (sc. praeparantis se ad gratiam) non potest accipi prima ratio huius diversitatis, quia praeparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc, quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio ecclesiae consurgat (1, 2 qu. 112 a. 4; vgl. 1 qu. 23 a. 5 ad 3; 1 qu. 47 a. 1 et 2; 2, 2 qu. 24 a. 3).

III. Der Gnadenstand ist verlierbar und geht durch jede Todsünde verl[illegible]n. De fide.

Die falsche Mystik der Begharden und Beghinen (um 1300) und des Michael de Molinos († 1696) hielt es für möglich, hienieden einen Zustand der Vollkommenheit zu erreichen, in dem der Gerechte durchaus nicht mehr sündigen könne. Nach Luther können die schwersten Sünden mit der Gerechtigkeit zusammen bestehen; denn nur der Mangel des Fiduzialglaubens bewirkt ihren Verlust. Calvin behauptete, die Gerechtigkeit sei für die Prädestinierten gänzlich unverlierbar.

Jene mystischen Verirrungen wurden auf dem allgemeinen Konzil von Vienne 1311 (Denz. 471) und durch Innozenz XI 1687 (Denz. 1275 ff.) verworfen. Gegen Luther erklärt das Tridentinum, daß „nicht bloß der Unglaube, durch den auch der Glaube selbst verloren geht, sondern auch jede andere Todsünde, obschon der Glaube nicht verloren geht", den Gnadenstand aufhebt (S. 6 cp. 15, Denz. 808, vgl. can. 19 und 27, Denz. 829. 837), und gegen Calvin, daß auch ein wahrhaft Gerechtfertigter noch sündigen und die Gnade verlieren kann (can. 23, Denz. 833).

1. Die Hl. Schrift gibt Beispiele für den Verlust der Gnade durch schwere Sünde (gefallene Engel, Adam und Eva, David, Salomon, Judas, Petrus usw.) und spricht die Möglichkeit ihres Verlustes häufig in allgemeinen Sätzen aus. Ez. 18, 20: Anima, quae peccaverit, ipsa morietur. 33, 12: Iustus non poterit vivere in iustitia sua in quacunque die peccaverit. Joh. 15, 6: Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes et arescet, et colligent eum et in ignem mittent et ardet. 1 Kor. 6, 9 f. zählt eine Reihe von schweren Sünden auf, die von dem Reiche Gottes ausschließen (ähnlich Röm. 1, 29 ff.; Eph. 5, 3 ff.; Kol. 3, 5 ff. usw.). Der Gnadenstand kann also zerstört werden, und es ist nicht bloß die eine Sünde des Unglaubens, die ihn vernichtet.

2. Die Tradition bekräftigt diese Lehre, indem sie schwere und leichtere Sünden unterscheidet und die ersteren unzählige Male als eine Entfremdung von Gott, dem wahren Leben, als den Tod der Seele bezeichnet.

3. Der innere Grund des Dogmas liegt einerseits darin, daß die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse, also die Möglichkeit der Sünde, durch die Gnade nicht aufgehoben wird, und andererseits darin, daß jede schwere Sünde zu der Gnade in einem unversöhnlichen Gegensatze steht, wie die Feindschaft zur Freundschaft, der Tod zum Leben, die Finsternis zum Licht (S. 491). – Die Lehre der Reformatoren, daß keine Sünde angerechnet wird und die Gerechtigkeit des Menschen zerstört, solange er den Fiduzialglauben festhält, hat unverkennbar nur zu leicht die größte sittliche Zügellosigkeit im Gefolge und kann auch aus diesem Grunde nicht auf Wahrheit beruhen.

Mit der heiligmachenden Gnade geht stets die eingegossene Liebe verloren. „Indem der Mensch mit freier Wahl der Sünde den Vorzug gibt vor der Freundschaft Gottes, die von uns die Erfüllung des göttlichen Willens verlangt, ist die Folge, daß durch einen einzigen Akt

schwerer Sünde sofort der Habitus der Liebe verloren geht" (2, 2 qu. 24 a. 12). Dasselbe ist von den eingegossenen sittlichen Tugenden und den Gaben des Hl. Geistes zu sagen, die ja überhaupt nur eine Gefolgschaft der Gnade und Liebe sind, so daß sie nach deren Verlust kein Daseinsrecht mehr haben.

Anders verhält es sich mit dem Glauben und der Hoffnung. Nur die direkt gegen den Glauben gerichtete Todsünde vernichtet mit der Gnade auch die Habitus des Glaubens und der Hoffnung, und die schwere Sünde gegen die Hoffnung zerstört den Habitus der Hoffnung. Aber bei anderen schweren Sünden bleiben Glaube und Hoffnung als unvollkommene Tugenden (fides et spes informis) zurück. Bezüglich des Glaubens definierte das Tridentinum S. 6 can. 28 (Denz. 838): S. q. d., amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum, a. s. Vgl. Denz. 1407, wo eine ähnliche Entscheidung Clemens' XI gegen die Jansenisten betreffs der Hoffnung angeführt wird, und Vatic. S. 3 ep. 3 (Denz. 1791). Der von der Gnade und Liebe getrennte Glaube, die fides informis, und ebenso die spes informis besitzen keinen Heilswert. Ein solcher Glaube ist „tot", wie Jak. 2, 26 (vgl. 2, 14; 1 Kor. 13, 2) lehrt. Auch Augustinus De Trin. XV, 18, 32 schreibt: Sine caritate fides potest quidem esse, sed non et prodesse.

Eine Verminderung der heiligmachenden Gnade findet nicht statt. Läßliche Sünden verdienen nämlich nur zeitliche Strafen. Es wäre aber eine ewige Strafe, wenn die heiligmachende Gnade vermindert würde; denn nach dem Maße dieser Gnade richtet sich der Grad der ewigen Glorie. Außerdem ist die heiligmachende Gnade ein endliches Gut; träte infolge läßlicher Sünden eine Verminderung ein, so wäre es nicht unmöglich, daß die Gnade durch läßliche Sünden vollständig verloren ginge. Das widerspricht aber der katholischen Lehre, daß nur die Todsünde, nicht die läßliche den Gnadenstand aufhebt. Denn nur die Todsünde ist eine Abwendung von Gott und ihrer Natur nach ein Gegensatz zu dem Habitus der Gnade und Liebe. Indes sind auch läßliche Sünden, vor allem die vollüberlegten, dem Gnadenstande gefährlich, da sie den Eifer zum Guten vermindern, das niedere Begehren in seiner Unbotmäßigkeit stärken, die Scheu und Furcht vor der Sünde allmählich beseitigen und der Erteilung aktueller Gnaden Hindernisse bereiten.

IV. Es ist nicht notwendig, daß jeder Gerechte über seinen Gnadenstand eine Glaubensgewißheit besitzt. De fide. Ohne besondere Offenbarung kann niemand diese Gewißheit haben. Fidei proximum.

Die Protestanten rühmen es als „eine der köstlichsten Errungenschaften der Reformation", daß sie den Christen die im Evangelium enthaltene, aber seit langem völlig unbekannt gewordene Glaubensgewißheit über die erlangte Rechtfertigung wiedergebracht habe. Der einzelne könne und müsse bezüglich seiner selbst diese höchste, jeden Zweifel ausschließende Glaubensgewißheit besitzen, daß Gott ihm um Christi willen gnädig sei und ihm die Sünden vergebe.

Die katholische Kirchenlehre verwirft die Forderung einer solchen Glaubensgewißheit als häretisch (Trid. S. 6 can. 13, Denz. 823; vgl. can. 14—16). Sie stellt fest, daß uns allerdings eine zweifellose Glaubensgewißheit erfüllen muß mit Bezug auf alles, was Gott zu unserer Rechtfertigung beiträgt, daß wir diese Glaubensgewißheit aber nicht auf die Wirksamkeit unserer Leistungen ausdehnen dürfen. Auf der einen Seite heißt es: Nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet (cp. 9, Denz. 802); auf der anderen Seite aber: Quilibet dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum (ib.).

1. Hl. Schrift. — Pred. 9, 1: Nescit homo, utrum amore an odio dignus sit. Sir. 5, 5: De propitiato peccato noli esse sine metu. 1 Kor. 4, 4: Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum; qui autem iudicat me, Dominus est. 1 Kor. 9, 27: Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. Phil. 2, 12: Cum metu et tremore vestram salutem operamini.

Diesen klaren Zeugnissen stehen scheinbar andere entgegen, die besagen, daß der an Christus Glaubende das ewige Leben hat (Joh. 3, 36; 1 Joh. 4, 15), daß Taufe und Glaube das Heil verbürgen (Mark. 16, 16), daß der Empfang des Leibes und Blutes Christi uns das ewige Leben gibt (Joh. 6, 54 ff.) u. dgl. Es liegt aber auf der Hand, daß hier der Gnadenbesitz und das Heil nur insoweit als Gegenstand des Glaubens hingestellt werden, als ihre objektiven Bedingungen in Frage kommen. Unser Dogma betrifft aber die subjektiven Leistungen des Menschen, durch die er sich die Rechtfertigung zu eigen macht. Daß er diese Bedingungen erfüllt und somit die Rechtfertigung wirklich erlangt hat, braucht niemand mit Glaubensgewißheit für wahr zu halten; ja er kann es ohne besondere Offenbarung nicht zu solcher Gewißheit bringen.

Man darf aber über dieser Wahrheit nicht übersehen, daß die Hl. Schrift uns eine Gewißheit über den eigenen Gnadenstand als möglich verbürgt. Röm. 8, 16: Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei (vgl. 1 Kor. 2, 12). 1 Joh. 3, 14: Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres (vgl. Röm. 8, 38). Also das innere Zeugnis des Hl. Geistes, das sich in dem Frieden des Gewissens und in geistiger Freude kundgibt, begründet eine Gewißheit über unsere Gotteskindschaft, und ebenso können wir aus unserer Liebe zum Nächsten eine Gewißheit unserer Rechtfertigung schöpfen. Nur ist es in beiden Fällen keine Glaubensgewißheit, die allen Zweifel ausschließt, sondern nur eine moralische Gewißheit;

denn es bleibt immerhin ein Irrtum des Gewissens und eine Selbsttäuschung über den Grund der freudigen Stimmung und über das Vorhandensein der erforderlichen Bruderliebe möglich.

2. Tradition. – Den Vätern ist die protestantische Forderung der Glaubensgewißheit fremd. Sie mahnen im Gegenteil, in eifriger Übung guter Werke Trost und Beruhigung hinsichtlich des Gnadenstandes zu suchen. So Cyprian De opere et eleem. 24. 26; Gregor. d. Gr. Moral. XXVI, 12, 18. Oder sie bemerken ausdrücklich, daß keiner weiß, ob der gerechte und allwissende Gott nicht noch Sündenschuld in ihm sieht, z. B. Augustinus De perf. iust. 15, 33 f. Oder sie bringen zum Ausdruck, daß nur eine besondere Offenbarung volle Gewißheit über den Gnadenstand gewähren kann, wie Gregor d. Gr. Ep. VII, 25 schreibt. Er fügt bei: „Du darfst betreffs deiner Sünden nicht sicher werden, bis du am letzten Tage deines Lebens außerstande sein wirst, sie zu beweinen. Bis dieser Tag kommt, mußt du beständig mit Besorgnis, beständig mit Zittern deine Schulden fürchten und sie täglich mit Tränen abwaschen." Als ein Erzbischof eidlich versichert hatte, von gewissen Verbrechen frei zu sein, indem er dieser Erklärung den Sinn unterlegte, daß er die Verbrechen zwar begangen, daß Gott sie ihm aber nachgelassen habe, bezeichnete Innozenz III (c. 14 X de purg. can. V, 34) diesen Eid als sehr leichtfertig, da man tr[illegible]aller Buße der Vergebung nicht so sicher sein könne.

3. Die ratio theologica macht geltend, daß mit aller Festigkeit und Unerschütterlichkeit, mit der wir auf Gottes Verheißungen, auf das Verdienst Christi und die Kraft seiner Sakramente vertrauen müssen, sehr wohl eine Ungewißheit und Besorgnis des Gerechten wegen seines Gnadenstandes vereinbar ist. Da nämlich dem Dogma zufolge kein Erwachsener ohne die gehörige Vorbereitung die Gnade der Rechtfertigung erhält, so ist eine Glaubensgewißheit über die erlangte Rechtfertigung nur dann möglich, wenn man auf Grund göttlicher Offenbarung die zweifellose Gewißheit besitzt, daß die eigene Vorbereitung allen Anforderungen genügt hat. Es ist aber nirgends eine allgemeine Offenbarung gegeben worden, aus der der einzelne Mensch die Glaubensgewißheit schöpfen kann, daß er sich in gehöriger Weise auf die Rechtfertigung vorbereitet hat. Mit Glaubensgewißheit des Gnadenstandes sicher zu sein, ist dem einzelnen also nur möglich, wenn ihm eine besondere Offenbarung hierüber erteilt wird, wie Luk. 1, 28: Ave gratia plena, oder Luk. 5, 20; 7, 47 f.; 10, 42; 23, 43; Joh. 13, 10; 2 Kor. 12, 9. Jemand mag vielleicht durch psychologische Beweggründe, wie durch das Verlangen nach innerer Ruhe, ein festes Fürwahrhalten hinsichtlich seiner Rechtfertigung zeitweilig erzwingen können. Aber objektiv wäre dieser „Glaube" haltlos, im Worte Gottes hat er keinen Grund.

Auch ein natürliches Wissen über die erlangte Rechtfertigung ist unerreichbar. Denn zu einem sicheren Urteile über eine Sache gehört, daß man ihren Grund kennt. Der Grund des Gnadenstandes aber ist Gott, den wir, insoweit er Prinzip der Gnade ist, nicht mit der bloßen Vernunft erkennen können. Seine Gegenwart in uns und seine Abwesenheit und daher den Besitz der Gnade mit zweifelloser Sicherheit zu erkennen, ist also der natürlichen Vernunft unmöglich (1, 2 qu. 112 a. 5).

Diese Unsicherheit ist ein kräftiger Antrieb zu eifrigem Tugendleben. Volle Sicherheit würde leicht den sittlichen Fortschritt hemmen. Um Kleinmut und Verzagtheit hintanzuhalten, genügt jene Gewißheit, die sich auf gut begründete Vermutungen stützt (certitudo coniecturalis) und zu einer moralischen Gewißheit gesteigert werden kann. Zu solcher zuversichtlicher Vermutung berechtigt uns, wie oben dargelegt wurde, der Friede des Gewissens und die geistige Freude, die als ein Zeugnis des Hl. Geistes in unserem Innern betrachtet werden dürfen, ferner die Bruderliebe, überhaupt die Zeichen, aus denen man schließen darf, daß man zu den Prädestinierten gehört (vgl. S. 465 f.). Thomas lehrt l. c.: Hoc modo (sc. coniecturaliter) aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis.

Bartmann II[3] 110 ff.; Billot th. 14. 18; Heinrich-Gutberlet VIII 522 ff.; Mazzella disp. 5 a. 11; Van Noort[2] 151 ff.; Pesch V[4] 233 ff.; Pohle II[6] 594 ff.; Del Prado I 506 ff.; Salmant. tr. 14 disp. 4 dub. 3. 7, tr. 15 disp. 4 dub. 3; Scheeben IV 85 ff.; Schiffini 553 ff.; P. Gaucher, Le signe infaillible de l'état de grâce: Revue du clergé français 1906 juillet-octobre; L. Maupréaux, Existe-t-il un signe infaillible de l'état de grâce: Revue August. 1907 I 314 ff.; Möhler, Symbolik § 20; Hefner (§ 27) 297 ff.; H. Grisar, Luther 2. Bd. Freiburg 1911, 744 ff.

6. Abschnitt.

Das Verdienst.

§ 34.

Die Wirklichkeit des Verdienstes.

Verdienst (meritum) ist eine Leistung zugunsten eines anderen, durch die man sich bei diesem einen Anspruch auf Lohn erwirbt. Thomas In Sent. 4 d. 15 qu. 1 a. 3 sol. 4: Meritum proprie dicitur actio, qua efficitur, ut ei, qui agit, sit iustum aliquid dari. Im uneigentlichen Sinne bezeichnet „verdienen" eine bloße Beschaffenheit oder Verfassung, durch die man würdig ist, etwas zu erhalten: quaelibet conditio, quae facit hominem aliquo modo dignum, ut si dicamus, quod species (Schönheit) Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit (Thomas De virt. qu. 1 a. 1 ad 2).

Das eigentliche Verdienst ist nach Thomas In Sent. l. c. ein doppeltes. Entweder begründet die Leistung einen Rechtsanspruch auf seiten dessen, der sie vollzieht und den Lohn empfängt (debitum recipiendi), und dann heißt das Verdienst ein meritum de condigno; oder die Leistung bewirkt in dem, zu dessen Gunsten sie geschieht und der den Lohn gibt, eine Pflicht den Lohn zu gewähren, insofern es sich für ihn geziemt, die Leistung zu belohnen (debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius), ohne daß der, der sie leistet, ein Recht auf den Lohn erhält, und dieses Verdienst nennt man meritum de congruo. Vgl. 1, 2 qu. 114 a. 3 et 6; In Sent. 2 d. 27 qu. 1 a. 3; In Sent. 3 d. 18 qu. 1 a. 2.

Das meritum de condigno ist von besonderer Vollkommenheit, wenn es den Lohn der strengen Gerechtigkeit gemäß (secundum rigorem iustitiae) fordern kann; die Leistung ist dann dem Lohne nicht nur an innerem Werte vollkommen gleich, sondern untersteht auch dem unbeschränktesten Verfügungsrechte dessen, der sie leistet. In diesem Sinne hat nur Christus Verdienste vor Gott erworben (s. S. 301). Wir handeln hier von dem meritum de condigno, das puren Geschöpfen durch Gottes Gnade erreichbar ist. Zu einem solchen Verdienste bedarf es zwar auch einer Gleichheit (aequalitas) zwischen Leistung und Lohn. Aber es genügt, wenn die Leistung dem Lohne virtuell gleich ist, wie der Same eines Baumes dem ganzen Baume, wie der irdische Gnadenstand der Glorie des Himmels (1, 2 qu. 114 a. 3 ad 3).

Das Verdienst vor Gott ist ein natürliches, wenn es mit rein natürlicher Kraft erworben, auf Gott als den Urheber der natürlichen Ordnung bezogen und eines bloß natürlichen Lohnes würdig ist. Es ist ein übernatürliches, wenn die verdienstliche Handlung mit Hilfe der Gnade vollzogen, auf Gott den Urheber der Übernatur hingeordnet und eines übernatürlichen Lohnes würdig ist. Sowohl das meritum de condigno als auch das meritum de congruo kann natürlich oder übernatürlich sein. Der h. Thomas nennt das übernatürliche Verdienst meritum simpliciter, während er das natürliche Verdienst als meritum secundum quid bezeichnet (1, 2 qu. 114 a. 10).

Der Gerechte verdient wahrhaft durch seine guten Werke übernatürlichen Lohn vor Gott. Dies gilt auch für die Zeit nach der Sünde Adams. De fide.

Die Reformatoren bezeichneten anfangs die Werke des Gerechten wegen der Erbsünde, die in ihm bleibe und wirke, geradezu als Sünden. In omni opere bono iustus peccat (31. These Luthers, von Leo X 1520 verdammt, Denz. 771). Ja seiner Natur nach ist jedes dieser Werke eine Todsünde, und nur weil Gott barmherzig darüber urteilt, ist es eine läßliche Sünde (Luther Assertio omn. artic. a. 31). Ebenso schroff sprach sich im Anfange Melanchthon aus (Loci theol. De gratia), und in der Sache trat ihnen auch Calvin bei, wenngleich seine Ausdrücke gemäßigter waren (Instit. II, 8, 59; III, 4, 28). Es war nur folgerichtig, wenn der Lutheraner Amsdorf den Satz verfocht, daß „gute Werke zur Seligkeit schädlich" seien. Doch lenkte Luther schon bald ein und gab gute Werke des Gerechten zu als notwendige, unwillkürliche Äußerungen des neuen Lebens in Christus, die jedoch kein Verdienst mit sich bringen. In diesem Sinne erkannte die Augsburgische Konfession die Notwendigkeit guter Werke an, und die von Melanchthon verfaßte Apologie der Konfession und die Konkordienformel schreiben den Werken des Gerechten sogar eine gewisse Verdienstlichkeit für den Himmel zu, ohne aber die Erlangung der Seligkeit von ihnen abhängig zu machen.

Auch der neuere Protestantismus lehnt durchweg die katholische Verdienstlehre mit der größten Schärfe ab und sieht in ihr etwas Unchristliches und Unreligiöses, eine Herabsetzung der Verdienste Christi und der Gnade, eine Förderung äußerer Werkheiligkeit und sündhafter Selbstsucht.

Der katholische Glaube ist schon auf der Synode zu Orange 529 ausgesprochen worden (can. 18, Denz. 191): Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant; ferner auf dem vierten Laterankonzil (Denz. 429), in dem Dekrete Eugens IV für die Jakobiten (Denz. 714) und besonders zu Trient. Das Konzil erklärt, daß die guten Werke des Gerechten Geschenke Gottes sind, aber zugleich „auch gute Verdienste des Gerechtfertigten selbst". Der Gerechte verdient durch die Werke, die er durch Gottes Gnade und Christi Verdienst verrichtet, wahrhaft (vere) übernatürlichen Lohn in diesem Leben und in der Ewigkeit (S. 6 can. 32, Denz. 842; vgl. cp. 16 und can. 26, Denz. 809. 836).

Nachweis des Dogmas.

1. Die Hl. Schrift enthält das Wort „Verdienst“ außer Sir. 16, 15 (Vulg.) und Hebr. 13, 16 nicht mit Bezug auf Gott. Da sie aber von der himmlischen Glorie wie von einem „Lohne“, einer „gerechten Vergeltung“, einer „Krone der Gerechtigkeit“ spricht, so ist der Verdienstgedanke ohne allen Zweifel biblisch. Nicht nur das Alte Testament (Gen. 15, 1; Dan. 12, 2; Weish. 2, 22; 3, 1 ff.; 4, 17 ff.; 5, 1 ff. 14 ff.; Sir. 18, 22; 2 Makk. 7, 31 ff.; 12, 45), sondern auch das Neue Testament, der Bund der Gnade und der „vollkommeneren Gerechtigkeit“, spornt wieder und wieder durch den Hinweis auf den Lohn zu guten Werken an.

Christus selbst bedient sich in weiser Pädag[illegible] dieses Mittels in seiner Bergpredigt. Jede der „acht Seligkeiten“ (Matth. 5, 3 ff.) verkündet einen besonderen Lohn, und abschließend spricht der Herr V. 12: Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis. Auch anderswo stellt er überreichen Lohn in Aussicht: Centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit (Matth. 19, 29). Mensuram bonam et confertam et coagitatam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum. Eadem quippe mensura, qua mensi fueritis, remetietur vobis (Luk. 6, 38). Quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam, intra in gaudium Domini tui (Matth. 25, 21. 23; vgl. 24, 45 ff.; 25, 34 ff.). — Daß die scharfen Äußerungen Jesu gegen die Werkgerechtigkeit der Pharisäer hierzu keinen Widerspruch bilden, liegt auf der Hand.

Ebenso betont Paulus einerseits aufs bestimmteste, daß wir nicht durch äußere Werkheiligkeit, sondern nur durch die Gnade etwas vor Gott gelten, andererseits verkündigt er aber nicht minder entschieden die Verdienstlichkeit der aus der Gnade und Liebe, aus lebendigem Glauben hervorwachsenden Werke. Röm. 2, 6 f.: Reddet unicuique secundum opera eius, iis quidem, qui secundum patientiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam. 1 Kor. 3, 8: Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem (vgl. V. 14). Kol. 3, 23 f.: Quodcunque facitis, ex animo operamini sicut Domino et non hominibus, scientes, quod a Domino accipietis retributionem haereditatis. 2 Tim. 4, 8: In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex. Hebr. 6, 10: Non enim iniustus Deus, ut obliviscatur operis vestri. 11, 6: Inquirentibus se remunerator est. Vgl. 1 Kor. 15, 58; 2 Kor. 4, 17; 2 Thess. 1, 4; Hebr. 10, 35; Apok. 22, 12 usw. Also ein Entgelt und Lohn ist den guten Werken der Gerechten sicher. Ein Verdienst ist aber nichts anderes als ein gutes Werk in seiner Beziehung zu einem Lohne. Also sind die Werke der Gerechten wahre Verdienste.

2. Väterzeugnisse für unser Dogma begegnen uns von Anfang an. Ignatius Trall. 11, 1 f.: Die Gläubigen als „Pflanzungen des Vaters“ und „Äste des Kreuzes“ bringen „unvergängliche Frucht“. Smyrn. 10, 1 f.: „Nichts (von den den Brüdern erwiesenen Wohltaten) wird euch verloren gehen“; der Entgelt ist zu erwarten von der „vollendeten Treue, Jesus Christus“. Polyc. 1, 3: „Je größer die Mühe, um so reicher der Lohn.“ 2, 3: „Der Kampfpreis ist Unvergänglichkeit und ewiges Leben.“ Nach der Didache 4, 7 ist Gott ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. Ebenso nach Barn. 19, 11; vgl. 4, 12; 21, 1, 3: Wer in den Geboten Gottes wandelt, wird „im Reiche Gottes die Herrlichkeit erlangen“; „nahe ist der Herr und sein Lohn“. So lehren die Väter aller Jahrhunderte, was auch die Gegner nicht in Abrede stellen.

Durch den Ausdruck meritum, den in der patristischen Literatur zuerst Tertullian gebraucht, ist kein von der Schriftlehre abweichender Gedanke eingeführt worden. Es ist völlig begreiflich, daß dem Lohne (merces, remuneratio, retributio), von dem die Hl. Schrift redet, ein meritum des Menschen entspricht, und Tertullian hat keineswegs den Anteil der Gnade an den guten Werken verkannt (Ad ux. I, 8; De an. 31). — Wenn wiederum Augustinus auf die Kraft der Gnade den größten Nachdruck legt, so gibt er dadurch der Verdienstlehre keine wesentlich neue Wendung, sondern betont nur wegen des Gegensatzes zu Pelagius den nie übersehenen Anteil der Gnade stärker, als es sonst geschehen war. Daß der Mensch mit der Gnade Verdienste erwerben kann und muß, steht ihm unbezweifelt fest. Enchir. 107: Unde et ipsam vitam aeternam, quae certe merces est operum bonorum, gratiam Dei appellat apostolus . . . Intelligendum est igitur, etiam ipsa hominis bona merita esse Dei munera; quibus cum vita aeterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur? Sermo 297, 4, 6: Reddet coronam debitam his meritis tuis; sed ut reddatur tibi corona tua, Dei dona sunt merita tua. Vgl. De perf. iust. hom. 8, 17; C. duas epist. Pelag. III, 7, 23; De gr. et lib. arb. 2, 4; 6, 15; Ep. 186, 3, 10; 194, 3, 9.

3. Innere Gründe. — Actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis (Thomas 1, 2 qu. 114 a. 1 ad 3). Daß Gott diese Anordnung getroffen hat, lehrt die Offenbarung, indem sie im Namen Gottes den Gerechten für die guten Werke einen Lohn verheißt. Unsere Vernunft aber erkennt die hohe Angemessenheit dieses göttlichen Ratschlusses. Ist nämlich die Verheißung eines Lohnes für gute Werke

und ihre tatsächliche Belohnung schon auf dem Standpunkte des Naturgesetzes ein wichtiges, ja unentbehrliches Mittel der Erziehung und der Förderung des Guten, so ist es in der Ordnung der Übernatur, in der die guten Werke einen unvergleichlich höheren Wert haben, um so angemessener, daß Gott sie als verdienstlich gelten läßt und belohnt, um das Gute zu fördern. — Es entspricht auch dem allgemeinen Bewußtsein der Menschen, daß das Gute, das mit Freiheit verrichtet wird, wegen seines inneren Wertes einen Lohn verdient. Die übernatürliche Ordnung aber hebt die natürliche nicht auf, sondern befestigt und vervollkommnet sie. Darum geziemt es sich, daß Gott auch für das übernatürlich Gute einen Lohn gewährt.

Die Annahme der Protestanten, daß die guten Werke von selbst notwendig aus dem Glauben hervorgehen und darum keinen Lohn beanspruchen können, steht mit dem klaren Zeugnisse der Hl. Schrift und der Vernunft von der sittlichen Freiheit unseres Handelns in unlösbarem Widerspruch. Die sittlichen Akte sind auch in der übernatürlichen Ordnung wahrhaft und nicht bloß scheinbar unsere Akte.

Einwendungen:

1. Wenn ein Geschöpf bei Gott etwas verdient, so wird Gott dadurch Schuldner des Geschöpfes; das ist aber unmöglich, weil das Schuldnersein eine Abhängigkeit einschließt. — Wir antworten mit Thomas 1, 2 qu. 114 a. 1 ad 3: Vorbedingung unserer Verdienste ist die Anordnung Gottes, daß unsere Tätigkeit ein bestimmtes Gut als Lohn erhalten soll. Folglich wird Gott nicht schlechthin Schuldner gegen uns, sondern gegen sich selbst, insofern seine Anordnung erfüllt werden muß.

2. Es ist eine Herabsetzung der Gnade, wenn man sagt, daß die Werke die Seligkeit verdienen; denn „aus Gnade, nicht aus euch seid ihr gerettet, Gottes Geschenk ist es, nicht aus Werken" (Eph. 2, 8 f.). — Indes wie könnte die katholische Verdienstlehre die Gnade Gottes herabwürdigen, da sie aufs entschiedenste hervorhebt, daß all unser Verdienst auf der Gnade Gottes beruht? Eben darin bewährt sich nach unserer Lehre die Kraft der Gnade, daß sie uns trotz unserer Geringheit und Schwäche zu übernatürlichen Verdiensten befähigt. Ohne die Gnade können wir nichts für den Himmel leisten (Thomas 1, 2 qu. 114 a. 2 ad 3).

3. Sind menschliche Verdienste notwendig, so erscheinen die Verdienste Christi unzulänglich. — Das Tridentinum S. 6 can. 33 (Denz. 843) hat diese Behauptung, daß die katholische Lehre die Verdienste Christi schmälere, mit dem Anathem belegt. Mit Recht. Denn wir führen alle menschlichen Verdienste auf die durch Christus verdiente Gnade zurück. Je mehr ein Mensch in der Kraft der Gnade leistet und verdient, um so mehr gereicht es zur Verherrlichung Christi.

4. Das ewige Leben ist eine Erbschaft, die den Kindern Gottes gebührt (Röm. 8, 17). Das Kind ist aber als Kind Erbe, nicht aus persönlichem Verdienste. — Antwort: Die Adoptivkindschaft Gottes für sich allein genügt den Unmündigen zur Erlangung der Seligkeit. Von den Erwachsenen aber verlangt Gott nach der Lehre der Offenbarung gute Werke, um sich einerseits im Stande der Adoptivkindschaft zu erhalten und andererseits einen neuen, sekundären Anspruch auf die Seligkeit zu erwerben. Diese Anordnung Gottes, daß die Gerechten den Himmel verdienen müssen, ist nicht nur ehrenvoll für sie, sondern macht sie auch dem Heilande ähnlich, der, obwohl er der natürliche Erbe der höchsten Herrlichkeit war, dennoch diese Herrlichkeit für seinen Leib und für seinen Namen nach Gottes Willen auch noch verdienen sollte. Vgl. S. 302.

5. Die katholische Verdienstlehre zieht äußere Werkheiligkeit groß, macht selbstgerecht und hochmütig. — Sie legt im Gegenteil dem äußeren Werke ganz und gar keinen Wert bei, wenn es nicht aus gottgefälliger Gesinnung hervorgeht. Selbstgerechtigkeit und Hochmut können ihre Wirkungen nicht sein, weil sie ja entschieden betont, daß die Verdienste Gaben Gottes sind (1 Kor. 15, 10; Trid. S. 6 cp. 16, Denz. 809 f.).

6. Die Rücksichtnahme auf den Lohn, zu der die katholische Verdienstlehre antreibt, ist sündhafte Selbstsucht. — Antwort: Bei guten Werken auf den ewigen Lohn Rücksicht zu nehmen, ist keineswegs unerlaubt (Ps. 118, 112; 2 Tim. 4, 7 f.; 2 Petr. 1, 10). Selbstsüchtig und sündhaft wäre das Verlangen nach der Seligkeit, wenn jemand gewillt wäre, die Gebote nicht zu erfüllen, falls nicht die Seligkeit dafür in Aussicht stände. Auf einen so fernliegenden Gedanken wird aber selten jemand verfallen, und jedenfalls legt ihn unsere Verdienstlehre nicht von selber nahe. Wer aus Hoffnung auf die Seligkeit Gutes tut und dabei wenigstens habituell das gute Werk auf Gott als das höchste Ziel bezieht, handelt sittlich gut (Trid. S. 6 cp. 11, Denz. 804). Gott selbst hat das Verlangen nach Seligkeit in unsere Natur gelegt; es kann also keine Sünde sein, wenn wir uns mit der schuldigen Unterordnung unter den höchsten Endzweck durch dieses Verlangen zu unserem Handeln bestimmen lassen.

Bartmann II³ 119 ff.; Billot th. 19; Billuart diss. 8 a. 2; Gonet tr. 9 disp. 2 a. 1; Goudin qu. 8 a. 2; Heinrich-Gutberlet VIII 644 ff.; Van Noort² 179 ff.; Pesch V⁴ 240 ff.; Pohle II⁶ 606 ff.; Del Prado I 533 ff.; Salmant. tr. 16 disp. 1 dub. 7, disp. 2 dub. 1, disp. 3 dub. 2; Scheeben IV 104 ff.; Schiffini 594 ff.; Möhler, Symbolik § 21 f.; Ph. Kneib, Die Lohnsucht der christlichen Moral. Wien 1904; Derſ., Die „Jenseitsmoral" im Kampf um ihre Grundlagen. Freiburg 1906; J. Mausbach, Die kath. Moral und ihre Gegner. Köln 1911, 196 ff.; P. Minges, Der Wert der guten Werke nach Duns Skotus: Theol. Quartalschrift 1907, 76 ff.; M. Notton, Harnack und Thomas von Aquin. Paderborn 1906, 40 ff.

§ 35.

Die Bedingungen des Verdienstes.

I. Bedingungen auf seiten der verdienenden Person.

1. Die verdienende Person muß im Pilgerstande (in statu viae) sein. Sententia communis. Der Pilgerstand ist die von Gott festgesetzte Zeit der Vorbereitung auf das ewige Ziel, er geht mit der Trennung der Seele vom Leibe zu Ende. Illi, qui sunt omnino in termino, nihil merentur, quia nihil acquirere possunt (Thomas In Sent. 3 d. 18 qu. 1 a. 2).

So entspricht es der Lehre der Offenbarung. Pred. 9, 10: Quodcunque facere potest manus tua, instanter operare, quia nec opus nec ratio nec sapientia nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas. Vgl. Luk. 16, 1 ff. (Gleichnis vom ungerechten Verwalter). Joh. 9, 4: Venit nox, quando nemo potest operari. Gal. 6, 10: Dum tempus habemus, operemur bonum. Hebr. 9, 27: Statutum est hominibus semel mori; post hoc autem iudicium.

An und für sich wäre es nicht unmöglich, im Jenseits noch eine akzidentelle Erhöhung der Seligkeit zu verdienen, Gott hat aber nach weisem Ermessen alles verdienstliche Handeln auf das irdische Leben beschränkt. Denn es ist der Natur des Menschen angemessen, daß er sich die Vollendung verdient, solange Leib und Seele verbunden sind und aus diesem natürlichen Zusammensein zahlreiche Gelegenheiten des Kampfes und Verdienstes erwachsen. Auch würden die Beweggründe der Furcht und Hoffnung wenig Bedeutung mehr für die sittliche Ordnung auf Erden haben, wenn man noch im anderen Leben Verdienste erwerben könnte.

2. Die verdienende Person muß im Stande der Gnade sein.

Das kirchliche Lehramt stellt nicht nur die Tatsache fest, daß „die Gerechten" durch ihre guten Werke übernatürlichen Lohn „wahrhaft verdienen" (Trid. S. 6 can. 32, Denz. 842), sondern erklärt auch, daß sich die Verdienstlichkeit der Werke aus dem Gnadenstande ergibt. Als nämlich Bajus bestritt, daß die Kindschaft Gottes und die Einwohnung des Hl. Geistes eine notwendige Bedingung übernatürlichen Verdienstes sei, und behauptete, lediglich in dem mit Hilfe aktueller Gnade erfüllten Gehorsam gegen die Gebote beruhe die ratio meriti, verwarf Pius V 1567 seine dahin lautenden Sätze 13–18 (Denz. 1013 ff.).

Die Hl. Schrift betont, daß wir ohne die lebendige Verbindung mit Christus keine Früchte des Heiles bringen können. Joh. 15, 4 (Weinstock und Rebzweige); Eph. 4, 15; Kol. 2, 17. 19 (Haupt und Glieder). Sie macht die Erlangung der Seligkeit von dem Gnadenstande abhängig. Joh. 3, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Röm. 8, 17: Si filii, et haeredes. 1 Kor. 13, 2 f.: Si caritatem non habuero, nihil sum . ., nihil mihi prodest. Da nun die Erwachsenen die Glorie als Lohn verdienen sollen (oben I, 2), so müssen ihre Werke, um verdienstlich zu sein, im Gnadenstande verrichtet werden.

Schon die Väter haben diese Folgerung gezogen. Basilius Hom. in Ps. 28, 1 schreibt: „Wer hier durch die guten Werke den Herrn verherrlicht und ehrt, häuft sich Herrlichkeit und Ehre auf nach der gerechten Vergeltung des Richters. Und da nicht eines jeden Gabe Gott angenehm ist, sondern nur die mit reinem Herzen dargebrachte, so will der Psalm, daß wir zuvor Kinder Gottes sind." Augustinus Ad Simpl. I qu. 2, 21: Praecipitur, ut recte vivamus, hac utique mercede proposita, ut in aeternum beate vivere mereamur. Sed quis potest recte vivere et bene operari, nisi iustificatus ex fide? Ep. 194, 3, 6: Nullane igitur sunt merita iustorum? Sunt plane, quia iusti sunt.

Die Spekulation stellt zwischen menschlicher Leistung und übernatürlichem Lohne die größte Ungleichheit fest. Diese muß durch eine Erhöhung des Menschen beseitigt werden, wenn ein eigentliches Verdienst zustande kommen soll. Die verdienende Person muß von solcher Würde sein, daß das zu erwerbende Gut nicht einer wesentlich höheren Ordnung angehört. Also muß der Mensch, um etwas schlechthin Übernatürliches, die Gnade und das ewige Leben, verdienen zu können, sich selbst in einem schlechthin übernatürlichen Zustande, dem Gnadenstande, befinden. Seine Leistung ist dann dem Lohne wenigstens virtuell gleich (1, 2 qu. 114 a. 3 et ad 3). — Wie könnte außerdem ein Todsünder, der ewige Strafe verdient, zugleich in der Richtung auf den ewigen Lohn etwas verdienen? Wenn er mit Hilfe aktueller Gnade Gutes tut, so ist es nur ein uneigentliches Verdienst, nämlich eine Disposition für weitere Gnaden und besonders für die Gnade der Rechtfertigung.

Es ist die Frage gestellt worden, ob eine andere Ordnung der Dinge denkbar sei, in der man, ohne im Stande der Gnade zu sein, das ewige Leben verdienen könne. Die Skotisten und Nominalisten, auch Cajetan und Medina, bejahen diese Frage, darauf fußend, daß jedes wahre Verdienst, das man Gott gegenüber erwerben kann, auf seiten Gottes die gnädige Annahme der Leistung voraussetze. Gott könne aber auch natürlich gute Werke annehmen, um sie mit dem ewigen Leben zu belohnen; folglich sei es möglich, daß Gott nach seiner absoluten Macht die Bedingungen des Verdienstes so feststelle, daß man ohne die heiligmachende Gnade den Himmel verdienen könne. Nach dieser Auffassung beruht also der Verdienstwert der menschlichen Leistungen auf der freien Bestimmung Gottes. Hingegen erklären die Thomisten fast ausnahmslos und mit ihnen die große Mehrheit der übrigen Theologen mit Recht, daß die göttliche Akzeptation dem Werke nicht die innere Gleichwertigkeit mit dem Lohne des ewigen Lebens verleihen kann, wie sie einem wahren Verdienste eigen sein muß. Wenn Gott für ein nicht im Gnadenstande verrichtetes Werk die himmlische Seligkeit verspräche, so wäre das Werk dem Lohne nicht gleichwertig, und es hätte daher für die Erlangung der Seligkeit nur die Be-

deutung einer conditio sine qua non, nicht die eines Verdienstes. Also ohne die heiligmachende Gnade kann kein Geschöpf das ewige Leben verdienen. Dies ist die Auffassung des h. Thomas, wie sich deutlich aus 1, 2 qu. 114 a. 1; 2, 2 qu. 23 a. 2; De carit. a. 1; In 1 Cor. 13 lect. 1 ergibt.

II. Bedingungen auf seiten des Werkes.

1. Das verdienstliche Werk muß wahrhaft frei sein, d. h. es darf weder äußerem Zwange noch innerer Nötigung unterliegen. De fide, da die Lehre des Jansenius: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione als häretisch verdammt worden ist (prop. 3, Denz. 1094; vgl. prop. 39 des Bajus, Denz. 1039).

Die Hl. Schrift verlangt die innere Freiheit der verdienstlichen Handlungen. Sir. 15, 14 ff.: Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui, adiecit mandata et praecepta sua. Si volueris mandata servare, conservabunt te . . . Ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi (vgl. 31, 10). 1 Kor. 9, 17: Si volens hoc ago, mercedem habeo. 2 Tim. 2, 5: Qui certat in agone, non coronatur, nisi legitime certaverit. Das „gesetzmäßige" Streiten schließt die freie Beobachtung der Gebote ein.

Die Väter heben dies Erfordernis des Verdienstes ebenfalls hervor. So Justinus Apol. I, 43: Der Mensch „wäre des Lohnes oder des Lobes nicht wert, wenn er nicht aus sich selbst das Gute wählte, sondern wenn er so geschaffen wäre". Tatian Orat. c. Graec. 7: „Mit freier Wahl wird das Gute von den Menschen vollbracht, auf daß der Böse, durch sich selbst schlecht geworden, verdientermaßen bestraft, der Gerechte aber, der mit Freiheit den Willen Gottes nicht übertritt, wegen seiner guten Werke mit Recht gelobt werde." Hieronymus Adv. Iovin. II, 3: Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas, nec corona est. Augustinus De gr. et lib. arb. 2, 2: Ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret.

Auch die Vernunft muß diese Forderung stellen. Der Begriff des Verdienstes verlangt, daß der Verdienende zugunsten eines anderen etwas leistet. Dies setzt aber voraus, daß er über die Leistung zu verfügen imstande ist, daß er sie also mit Freiheit vollzieht (Thomas 1, 2 qu. 114 a. 1; De verit. qu. 26 a. 6). Ferner ist die sittliche Güte der Handlung ein Erfordernis des Verdienstes, wie sogleich gezeigt werden soll; die sittliche Güte ist aber

ohne wahre Freiheit nicht denkbar, und diese verlangt, daß das Wollen keiner inneren Nötigung unterliegt. Das Freisein von äußerem Zwange genügt nicht; denn der Zwang hat es bloß mit der äußeren Handlung zu tun, die er erzwingen kann. In Sent. 3 d. 18 qu. 1 a. 2: (Requiritur, ut agens) sit dominus suae actionis; alias per actionem suam non dignificatur ad aliquid habendum nec laudatur. Et ideo ea, quae agunt per necessitatem naturae vel etiam per violentiam, non merentur. — Auch gebotene Handlungen können verdienstlich sein, da die Pflichtmäßigkeit die innere Freiheit nicht aufhebt.

2. Das verdienstliche Werk muß sittlich gut sein d. h. es muß nach Gegenstand, Zweck und Umständen dem Sittengesetze entsprechen. Sententia communis.

Es wäre der offensichtlichste Widerspruch mit der Heiligkeit Gottes, wenn er für eine sittlich schlechte Handlung einen Lohn gewährte. Die böse Handlung verdient Strafe, nicht Lohn. Nun sind alle überlegten, freien Handlungen entweder gut oder schlecht. Necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem in individuo consideratum bonum esse vel malum (1, 2 qu. 18 a. 9). Also verdient nur das gute Werk einen Lohn. Gäbe es in concreto indifferente Handlungen, d. h. solche, die von der Sittenregel nicht berührt werden, so würden sie weder Lohn noch Strafe verdienen.

3. Das verdienstliche Werk muß übernatürlich sein d. h. es muß von der aktuellen Gnade angeregt und unterstützt und auf den übernatürlichen Endzweck bezogen sein.

Das übernatürliche Gnadenprinzip wird durch das katholische Dogma verlangt, wonach kein Heilswerk ohne die Gnade zustande kommen kann. Die Gnade hilft nicht etwa bloß das ewige Leben leichter zu verdienen, sondern sie ist zu jedem Heilsverdienste unumgänglich notwendig (Trid. S. 6 can. 2, Denz. 812).

Die übernatürliche Zweckbeziehung wird von der Hl. Schrift oft hervorgehoben, indem der Herr für geringe und große Werke, die „um seinetwillen", „in seinem Namen", „wegen seines Namens" verrichtet werden, Lohn verheißt (Mark. 9, 40; Luk. 9, 48; Matth. 10, 42; 19, 29). Der Apostel verlangt die übernatürliche gute Meinung für alle unsere Worte und Werke. Kol. 3, 17: Omne quodcunque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Iesu Christi, gratias agentes Deo et Patri per ipsum. 1 Kor. 10, 31: Sive ergo manducatis sive bibitis sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.

Diese Zweckbeziehung oder Meinung stellt sich aber im Leben der Gerechten sehr leicht, wie von selbst ein. Röm. 14, 6 ff.: Qui sapit diem, Domino sapit. Et qui manducat, Domino manducat; gratias enim agit Deo. Et qui non manducat, Domino non manducat et gratias agit Deo. Nemo enim nostrum sibi vivit, et nemo sibi moritur. Sive enim vivimus, Domino vivimus; sive morimur, Domino morimur. Sive ergo vivimus sive morimur, Domini sumus. Es ist daher eine viel zu weitgehende Forderung, wenn einzelne Theologen zu jedem verdienstlichen Werke einen förmlichen Akt der Caritas verlangen. Das gute Werk des Gerechten braucht, um verdienstlich zu sein, nur irgendwie unter dem Einflusse eines Aktes der Caritas zu stehen. 1, 2 qu. 114 a. 4: Meritum pertinet ad alias virtutes, secundum quod earum actus a caritate imperantur (vgl. ib. ad 3; De malo qu. 2 a. 5 ad 7). Zwar ordnet auch der Habitus der Caritas die anderen Tugendwerke auf das Ziel der Caritas hin, aber nur insoweit, als die habituelle Caritas die anderen Tugendhabitus gestaltet. Dieser Einfluß der Caritas scheint nach Thomas In Sent. 2 d. 40 qu. 1 a. 5 ad 6 nicht zur Verdienstlichkeit eines Werkes zu genügen, sondern die Liebe muß einmal aktuell erweckt worden sein: Non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum . . . Sed sufficit, quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur . . . Quandocunque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum et per consequens omnium eorum, quae in ipsum ordinantur ut bona sibi. Also die Caritas ordnet, wenn der Gerechte sie einmal actu erweckt hat, den ganzen Menschen und all seine sittlich guten Handlungen wirksam auf Gott, das übernatürliche Endziel hin, so daß alle Tugendakte des Begnadigten an der Verdienstlichkeit des Aktes der Caritas teilnehmen.

Mit Recht führt daher der h. Thomas die Verdienstlichkeit unserer Handlungen auf die Caritas als das principium proximum zurück, während die heiligmachende Gnade das principium remotum ist. Und die Akte der Caritas sind es, die primär verdienstlich sind, während die Akte der übrigen Tugenden erst in zweiter Linie Verdienstwert haben, da sie von der Caritas gestaltet sein müssen, um verdienstlich zu sein. Erst durch die Caritas wird alles in uns Gott wohlgefällig, wie Leistungen eines Freundes für seinen Freund (1, 2 qu. 114 a. 4).

Daraus ergibt sich auch, daß der Grad der Liebe und ihrer Einwirkung auf die guten Werke von dem größten Einflusse ist auf das Maß des Verdienstes. Wird die Caritas nur einmal erweckt, beim Eintritt in die Unterscheidungsjahre oder später bei der Rechtfertigung von schwerer Sünde, so genügt allerdings dieser Akt für die Verdienstlichkeit aller guten Handlungen während der ganzen weiteren Dauer des Gnadenstandes; aber der Grad der Verdienstlichkeit wird doch sehr gering werden, wenn der Akt der Liebe nie mehr erneuert wird. Je häufiger und stärker die Liebe erweckt wird, desto reicher ist das Verdienst, das die guten Werke des Gerechten erwerben. Quanto enim maiori caritate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius (In Sent. 2 d. 29 qu. 1 a. 4).

III. Bedingung auf seiten Gottes.

Das Verdienst ist von einer göttlichen Anordnung abhängig. Thomas 1, 2 qu. 114 a. 1 ad 3: Actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordi-

nationis. Ob Gott die erforderliche Anordnung getroffen hat, ist für uns namentlich aus der göttlichen Verheißung eines Lohnes ersichtlich.

Auf diese Bedingung weist das Konzil von Trient S. 6 cp. 16 (Denz. 809) hin: Vita aeterna . . tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum (sc. iustorum) operibus et meritis fideliter reddenda.

Die Hl. Schrift belehrt uns erstens, daß der Mensch außerstande ist, aus sich etwas von Gott zu verdienen. Luk. 17, 10: Cum feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus. Röm. 11, 35: Quis prior dedit illi (sc. Deo), et retribuetur ei? Vgl. Job 35, 5 ff.; 41, 1 f.; Is. 64, 6. Zweitens bezeugt sie, daß Gott uns für gute Werke Lohn versprochen und sich dadurch zum Schuldner gemacht hat. Da Gott aber nichts Überflüssiges tut, so ist zu schließen, daß die göttliche Anordnung des Lohnes eine notwendige Bedingung des Verdienstes ist. 1 Tim. 4, 7 f.: Exerce teipsum ad pietatem. . . Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae, quae nunc est, et futurae. Jak. 1, 12: Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se. Vgl. die Parabel von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20, 2 ff. Ferner 19, 21. 29; Hebr. 6, 12; 10, 36; Apok. 2, 10.

Ebenso lehrt Augustinus Enarr. in Ps. 83, 16: Debitorem Dominus ipse se fecit non accipiendo, sed promittendo. Non ei dicitur: Redde quod accepisti, sed: Redde quod promisisti. Sermo 158, 2, 2: Debitor enim factus est non aliquid a nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo.

Die innere Begründung bietet Thomas 1, 2 qu. 114 a. 1 kurz und treffend: Inter Deum et hominem est maxima inaequalitas (in infinitum enim distant), et totum, quod est hominis bonum, est a Deo. Ein Schuldverhältnis Gottes gegenüber dem Menschen ist demnach undenkbar, sofern nicht Gott selbst durch eigene Anordnung sich zum Schuldner macht. Die göttliche Anordnung ist also der tiefste Grund alles menschlichen Verdienstes. Sie bewirkt, ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit (ib.; vgl. qu. 111 a. 1 ad 2). Gott gibt dem Menschen die Kraft und die wirksame Bewegung, zur Erlangung eines bestimmten Gutes tätig zu sein, und setzt fest, daß diese seine Tätigkeit Verdienst und die Erlangung dieses Gutes Lohn ist. Die

göttliche Anordnung ist die erste und höchste Ursache für die Tatsächlichkeit, für die Freiheit, Güte und Übernatürlichkeit der Handlung und für die Ordnung und das Gleichmaß zwischen dem, was Verdienst und was Lohn ist. Ipsum enim esse creaturae et omnis eius perfectio est a Deo volente et operante (C. gent. III, 150). Darum wird Gott nicht eigentlich unser Schuldner, sondern sein eigener: debitor sibi ipsi, inquantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur (1, 2 qu. 114 a. 1 ad 3); wie auch Augustinus Ep. 194, 5, 19 treffend bemerkt: Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat, quam munera sua.

Die angeführten Bedingungen gelten für jedes wahre Verdienst, auch für das meritum de congruo. Viele Theologen sind der Ansicht, daß zu einem meritum de congruo weder die ordinatio divina noch der status gratiae erforderlich seien. Dies scheint jedoch der genaueren Ausdrucksweise des h. Thomas, wie er sie namentlich in seiner theologischen Summa befolgt, nicht zu entsprechen.

Zu jedem Verdienste gehört als erste und notwendigste Grundlage die göttliche Anordnung, daß die geschöpfliche Leistung verdienstlich, die Gegengabe Gottes deren verdienter Lohn sein soll. Auch ein meritum de congruo kann ohne diese Anordnung Gottes nicht zustande kommen. Wo Thomas ihre Notwendigkeit darlegt (1, 2 qu. 114 a. 1), spricht er uneingeschränkt von dem Verdienste überhaupt. Sagt man, die göttliche Festsetzung oder Verheißung des Lohnes sei zwar nötig, um das Verdienst zu einem meritum de condigno oder de congruo infallibili zu machen, nicht aber zu einem meritum de congruo fallibili, so liegt schon in dem letzteren Ausdrucke das Zugeständnis, daß es sich um kein wahres Verdienst handelt. Denn jedes wahre Verdienst ist seines Lohnes unfehlbar sicher, wenn keine Sünde hindernd dazwischentritt: Omne, quod aliquis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum (ib. a. 9). Das sogenannte meritum de congruo fallibili dürfte weiter nichts sein als ein impetratorischer Akt, der weder von der Gerechtigkeit noch von der Freundschaft und Liebe Gottes ein Entgelt erwarten kann, sondern sich ausschließlich an Gottes Barmherzigkeit wendet.

Ebenso verlangt der h. Thomas für jedes eigentliche Verdienst, auch für das meritum de congruo, den Gnadenstand des Verdienenden. Sein Grundsatz ist: Dilectio est radix merendi (De carit. a. 1). Dilectio caritatis est radix merendi (2, 2 qu. 23 a. 2). Quidquid non est ex caritate, non est meritorium (In Hebr. 6 lect. 3). Also Caritas und heiligmachende Gnade, die unzertrennlich sind, bilden das Prinzip jedes Verdienstes, die Gnade das entferntere, die Liebe das nächste Prinzip (s. S. 532). Dem meritum de congruo ist es eigen, daß es für Gott eine aus Liebe und Freundschaft entspringende Angemessenheitspflicht, den Lohn zu erteilen, mit sich bringt. Die Freundschaftsliebe Gottes setzt aber den Gnadenstand voraus. Wo Thomas davon spricht, daß außerhalb der Caritas ein meritum de congruo möglich sei: ein Verdienst auf zeitliche Güter, auf eine Disposition zur Gnade, auf eine Gewohnheit gut zu handeln (In Sent. 4 d. 15 qu. 1 a. 3 sol. 4), macht er doch den Vorbehalt, daß es kein eigentliches Verdienst sei: Ideo magis concedendum est, quod huiusmodi opera (extra caritatem facta) non sint alicuius meritoria, quam quod sint (ib.). Oder wenn er anderswo (In Sent. 2 d. 27 qu. 1 a. 4 ad 4) bemerkt, die Sünder, die sich (mit Hilfe aktueller Gnade) auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade disponieren, verdienen dadurch ex congruo die Gnade, so fügt er ein bedeutsames „gewissermaßen" hinzu: dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri; sie sind eben nicht sufficienter ad hoc digni (ib.). Das meritum de congruo, das ein Sünder durch die genannte Disposition erwirbt, steht unter dem meritum de congruo, das ein Gerechter für einen anderen erwerben kann: Nullus alius alteri ex condigno meretur, sed solum ex congruo, ita tamen, quod est hic plus de ratione meriti, quam quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo. Also die im Zustande der schweren Sünde verrichteten guten Werke sind nicht im vollen, eigentlichen Sinne merita de congruo.

Der Unterschied des meritum de condigno und des meritum de congruo beruht in der verschiedenen Proportion zwischen Leistung und Lohn. Sie ist ein wahres, wenn auch zunächst nur virtuell vorhandenes Gleichmaß bei dem meritum de condigno, eine geringere Proportion bei dem meritum de congruo. Und demgemäß ist das ius oder debitum, das jedem eigentlichen Verdienste eigen ist, bei dem meritum de condigno ein Recht auf den Lohn der distributiven Gerechtigkeit Gottes gegenüber, bei dem meritum de congruo nur eine Angemessenheit für Gott den Lohn zu erteilen, die aus der Liebe und Freundschaft erwächst.

Bartmann II² 122 ff.; Billot th. 20; Billuart diss. 8 a. 1. 3. 4; Gonet disp. 2 a. 2. 3; Goudin qu. 8 a. 1 et 3; Heinrich-Gutberlet VIII 661 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 29. 30; Van Noort² 188 ff.; Pesch V⁴ 247 ff.; Pohle II⁶ 615 ff.; Del Prado I 550 ff.; Salmant. tr. 16 disp. 1. 4; Scheeben IV 115 ff.; Schiffini 596 ff. 614 ff. Eine Reihe von Aufsätzen über die Verdienstlichkeit der guten Werke, besondes über die erforderliche Zweckbeziehung, veröffentlichten J. Müllendorff und E. Lingens in der Zeitschrift für kath. Theologie 1885, 1 ff. 209 ff. 423 ff.; 1893, 42 ff. 496 ff.; 1894, 293 ff. 593 ff.; 1895, 1 ff.; 1901, 69 ff. Vgl. auch J. Ernst, Über die Notwendigkeit der guten Meinung. Freiburg 1905; Derſ., Gottesliebe und Sittlichkeit: Theol. Quartalschrift 1908, 34 ff.

§ 36.

Der Gegenstand des Verdienstes.

I. Der Gegenstand des meritum de condigno.

Das Tridentinum definiert: S. q. d., iustificatum bonis operibus . . non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, a. s. (S. 6 can. 32, Denz. 842). Die Theologen sind einmütig der Ansicht, daß das Konzil hier von dem meritum de condigno spricht. Der Gegenstand dieses Verdienstes ist also ein dreifacher:

1. Die Vermehrung der heiligmachenden Gnade.

Hiervon spricht das Konzil auch im can. 24 (Denz. 834): „Die empfangene Gerechtigkeit wird durch die guten Werke erhalten und

auch vor Gott vermehrt; die Werke sind nicht bloß Früchte und Zeichen der empfangenen Gerechtigkeit, sondern eine Ursache ihrer Vermehrung." Die Hl. Schrift lehrt, daß, „wenn wir die Wahrheit tun in der Liebe, in allem in Christus wachsen" (Eph. 4, 15). „Jeder Rebzweig, der Frucht trägt, wird von dem Vater gereinigt, damit er noch mehr Frucht bringe" (Joh. 15, 2). Wer von der Sünde befreit Gott dient, hat „seine Frucht zur Heiligung und zum Schluß ewiges Leben" (Röm. 6, 22). Vgl. Sir. 18, 22; Luk. 19, 26; Kol. 1, 10; 1 Petr. 2, 2; Apok. 22, 11 f. Ausdrücklich erklärt Augustinus Ep. 186, 3, 10: Gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. Der innere Grund, den Thomas 1, 2 qu. 114 a. 8 entwickelt, ist einleuchtend: Gegenstand des Verdienstes ist die Vermehrung der Glorie. Das Maß der Glorie richtet sich aber nach dem Maße der heiligmachenden Gnade. Wenn also die Werke die Vermehrung der Glorie verdienen, so muß sich das Verdienst auch auf die Vermehrung der Gnade erstrecken. — Damit ist ein Wachstum in den eingegossenen Tugenden und Gaben des Hl. Geistes verbunden.

2. Das ewige Leben und, falls man in der Gnade stirbt, dessen wirkliche Erlangung.

Den Nachweis dieses Dogmas s. S. 523 ff.

Die Unterscheidung zwischen dem ewigen Leben und dessen wirklicher Erreichung wird deshalb gemacht, weil das durch das Verdienst erworbene Recht auf die Seligkeit nur dann zu seinem Zielpunkte gelangen kann, wenn man sich im Augenblicke des Todes im Stande der Gnade befindet.

Sätze wie Röm. 8, 18: Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam (vgl. 2 Kor. 4, 17; Matth. 25, 21. 23 usw.) sollen nicht bestreiten, daß wir den Himmel de condigno verdienen können, sondern drücken nur aus, daß unser Tun und Leiden an sich betrachtet sehr gering ist im Vergleich zu dem himmlischen Lohne; die Kondignität rührt ja nicht von uns, sondern von der Gnade her (1, 2 qu. 114 a. 3).

3. Die Vermehrung der Glorie.

So definiert auch das Konzil von Florenz in dem Dekret für die Griechen (Denz. 693), daß die Seligen im Himmel Gott schauen, „aber der eine vollkommener als der andere, je nach der Verschiedenheit der Verdienste". Und schon viel früher ist die Irrlehre Jovinians, daß alle guten Werke von gleichem Werte seien und kein Christ höheren Himmelslohn verdiene, als der andere, von zwei Synoden zu Mailand und Rom im Jahre 390 und von den Vätern jener Zeit zurückgewiesen worden. — Hl. Schrift: Matth. 19, 21: Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo. 1 Kor. 15, 41 f.: Alia claritas solis, alia claritas lunae, et alia claritas stellarum. Stella enim a stella differt in claritate. 2 Kor. 9, 6: Qui parce seminat, parce et metet, et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet.

Verdienen alle guten Werke der Gerechten, auch die lau und lässig verrichteten, die Vermehrung der eingegossenen Gnade und Tugenden? und tritt sie sofort ein? Die erste Frage wird von allen Theologen bejaht, die zweite nur von den Nominalisten, Suarez u. a. Die Mehrzahl nimmt an, daß bei den lau verrichteten Werken die Vermehrung nicht sofort geschieht, sondern entweder beim Eintritt in die Glorie (Skotisten) oder schon vor dem Tode, aber nur dann, wenn sich der Mensch durch größeren Eifer dafür disponiert (Thomisten). Thomas 1, 2 qu. 114 a. 8 ad 3: Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae sicut et gratiae consummationem, quae est vita aeterna. Sed sicut vita aeterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum.

Die letztere Ansicht verdient den Vorzug: 1. wegen der Analogie mit der Vermehrung der natürlichen Habitus, die nur dann erfolgt, wenn die Akte an Intensität das schon vorhandene Maß der Habitus erreichen; 2. weil für die Vermehrung der Gnade dieselbe Regel gilt, wie für ihre erste Eingießung, daß ihr Maß sich nach der Disposition des Empfängers richtet; eine Vermehrung der Gnade und Caritas wird also nur dann sofort eintreten, wenn die Intensität der Disposition nicht hinter dem Grade der zu vermehrenden Caritas zurückbleibt. Thomas In Sent. 1 d. 17 qu. 2 a. 3: Quando actus caritatis procedit ex tota virtute habentis et quantum ad virtutem naturae et quantum ad virtutem habitus infusi, tunc unus actus disponit et meretur augmentum caritatis, ut statim fiat. Wir sehen also auch hier, daß auf den fervor caritatis das größte Gewicht zu legen ist.

Aber auch die ohne besonderen Eifer der Liebe verrichteten guten Werke des Gerechten sind nicht ohne Verdienstwert. Sie begründen zwar keine nächste Disposition auf die Vermehrung der Gnade, so daß diese sofort eintreten müßte, aber sie disponieren die Seele darauf in entfernterer Weise und tragen so zum Fortschritte in der Vollkommenheit bei. Thomas De malo qu. 7 a. 2 ad 11: Aliquis procedit in via Dei, non solum quando ipsa caritas augetur in actu, sed quando disponitur ad augmentum caritatis, sicut puer non actu crescit toto tempore augmenti, sed quandoque crescit in actu, quandoque disponitur ad augmentum. Vgl. 1, 2 qu. 52 a. 3; 2, 2 qu. 24 a. 6.

II. Der Gegenstand des meritum de congruo.

Das kirchliche Lehramt hat hierüber keine Entscheidung gegeben. Die Theologen bestimmen den Gegenstand des meritum de congruo sehr verschieden, je nach der Auffassung, die sie von den Bedingungen dieses Verdienstes haben. Wir schließen uns enge an den h. Thomas an und behandeln der Reihe nach die Fragen, die er 1, 2 qu. 114 a. 5—10 gestellt hat.

1. Kann der Mensch sich die erste Gnade verdienen?

Die erste Gnade mit den Kräften der Natur zu verdienen, ist nach dem Dogma ganz und gar unmöglich (s. S. 444 ff.). Verrichtet der Mensch aber, bevor er gerechtfertigt ist, mit Hilfe

aktueller Gnaden gute Werke, so disponiert er sich hierdurch auf die erste Rechtfertigungsgnade. Diese Disposition ist aber kein Verdienst im eigentlichen Sinne des Wortes, weil der Mensch vor der Rechtfertigung im Stande der Ungnade ist, die Todsünde aber jedes eigentliche Verdienst verhindert (a. 5). Nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur (Trid. S. 6 cp. 8, Denz. 801). Auch das eigentliche meritum de congruo setzt, wie wir S. 534 f. gesehen haben, den Gnadenstand des Verdienenden voraus. Bei den übernatürlich guten Werken, die der Rechtfertigung vorangehen, kann also nur von einem uneigentlichen meritum de congruo gesprochen werden, insofern Gott die gute Bewegung zur Rechtfertigung hin, die er in dem Sünder hervorgerufen hat, gerechterweise fortführt und dem, der mit freiem Willen auf diese Bewegung eingegangen ist und sich hierdurch auf den Empfang weiterer Gnade disponiert hat, die Gnade nach seiner Freigebigkeit nicht versagt (In Sent. 2 d. 27 qu. 1 a. 4 ad 4). Hat der Mensch es mit Gottes Gnade zu vollkommener Liebesreue gebracht, so besitzt er die nächste Disposition auf die Rechtfertigungsgnade, und Gott läßt diese nach einem Gesetze seiner Freigebigkeit unfehlbar sofort folgen.

2. Kann der Mensch einem anderen die erste Gnade verdienen?

Ja, der Gerechte vermag einem anderen de congruo die erste Gnade zu verdienen. Quia homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius (a. 6). Die Hl. Schrift spricht freilich nur von der Kraft der Fürbitte für andere (1 Tim. 2, 1 ff.; Jak. 5, 16). Aber die Väter kennen unseren Satz, wie Ambrosius In Luc. V, 11: Magnus Dominus, qui aliorum merito ignoscit aliis, et dum alios probat, aliis relaxat errata. Wenn es ferner möglich war, daß die allerseligste Jungfrau und die Vorväter die Menschwerdung des Sohnes Gottes de congruo verdienten (oben S. 213), dann kann sicher die weit geringere Gnade der Rechtfertigung Gegenstand des Verdienstes sein, das die Gerechten für andere erwerben. — Ein meritum de condigno für andere zu erwerben, ist nur Christus imstande, er allein hatte als das Haupt der Kirche und als der Urheber des menschlichen Heiles die Aufgabe und Kraft, andere zum Heile zu führen (Thomas l. c.). Das Verdienst Christi ist zwar objektiv unfehlbar sicher, in der subjektiven Zuwendung an die einzelnen aber durch deren Mitwirkung mit der Gnade bedingt. So

auch das Verdienst des Gerechten für einen anderen Menschen: es ist objektiv unfehlbar sicher; aber ob der andere wegen dieses Verdienstes wirklich zur Rechtfertigung gelangt, ist ungewiß. Quandoque potest habere impedimentum ex parte illius, cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat (l. c.).

3. Kann sich der Mensch die Wiederherstellung nach dem künftigen Falle verdienen?

Thomas antwortet: Nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni neque merito congrui (a. 7). Ein meritum de condigno ist schon durch Ez. 18, 24 ausgeschlossen: Si averterit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem . . ., numquid vivet? Omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur. Zudem betont die Hl. Schrift nachdrücklichst, daß die Rechtfertigung des Sünders aus unverdienter Gnade geschehe. Auch ein eigentliches meritum de congruo hat hier keinen Platz. Denn die schwere Sünde beraubt den Menschen der Freundschaft Gottes, auf der die Wirksamkeit dieses Verdienstes beruht, und sie hat in ihm ein Hindernis gesetzt, sowohl etwas zu verdienen als auch eines Lohnes teilhaftig zu werden. Der ganze Zustand des Todsünders schließt jeden Lohn von seiten Gottes aus (Thomas l. c.). — Wir können hier also nur ein uneigentliches meritum de congruo annehmen, insofern es angemessen ist, daß Gott einem Sünder, der früher im Gnadenstande viel Gutes getan und um die Gnade der Bekehrung gebetet hat, aus purer Barmherzigkeit diese Gnade erteilt. Wir dürfen sicher sein, daß Gott eher geneigt ist, einem solchen die Gnade zu geben, als einem anderen, der dergleichen Werke und Gebete nicht verrichtet hat (Thomas In Hebr. 6 lect. 3; vgl. In Sent. 4 d. 15 qu. 1 a. 3 sol. 4).

4. Kann der Mensch die Beharrlichkeit verdienen?

Das Beharren im Gnadenstande bis zum Tode ist kein Gegenstand eines eigentlichen Verdienstes. Denn die einzige Ursache dieses Beharrens ist nach Trid. S. 6 cp. 13 Gott allein, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere. So lehrt auch Thomas 1, 2 qu. 114 a. 9: Perseverantia autem viae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti. Damit ist zugleich ein innerer Grund bezeichnet: Das Prinzip eines Verdienstes fällt nicht unter dieses Verdienst. Wenn aber der Mensch sich die Beharrlichkeit, die allein von der Gnade Gottes abhängt, verdienen könnte, so fiele die Gnade, das Prinzip des Ver-

dienstes, unter dieses Verdienst. Zur Bekräftigung dienen die weiteren Darlegungen des h. Thomas: Omne quod quis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam, nec potest dici, quod hoc fiat propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum, quod est peccare, opponitur perseverantiae ita, quod si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito (l. c.). Ferner: Die Gabe der Beharrlichkeit besteht in der Tätigkeit Gottes, durch die er die vorher erteilte heiligmachende Gnade bis zum Tode in der Seele erhält. „Die Erhaltung der Dinge durch Gott geschieht aber nicht durch eine neue Tätigkeit, sondern durch die Fortsetzung der Tätigkeit, durch die er das Sein gibt" (1 qu. 104 a. 1 ad 4); somit ist auch die Erhaltung der Gnade nichts anderes als deren fortgesetzte Eingießung. Nun ist aber die erste Eingießung der Gnade kein Gegenstand des Verdienstes, da sie vielmehr der Grund alles Verdienstes ist; also kann auch die Beharrlichkeit nicht verdient werden. — Demnach ist auch hier nur an ein uneigentliches meritum de congruo zu denken, wenn bei Vätern oder Theologen mitunter von einem Verdienen der Beharrlichkeit gesprochen wird. Wir können, wie namentlich Augustinus hervorhebt, die Gnade der Beharrlichkeit von Gott erbitten, sogar mit unfehlbarem Erfolge erbitten (s. S. 405 f.). Aber da die Gewährung dieser Gnade ausschließlich von der Güte und Barmherzigkeit Gottes abhängt, so wird sie nicht verdient (1, 2 qu. 114 a. 9 ad 1).

Die zeitlichen Güter sind an und für sich kein Gegenstand übernatürlichen Verdienstes, weder des meritum de condigno noch des meritum de congruo. Das übernatürliche Verdienst bezieht sich nur auf das ewige Leben und die dahin führenden Mittel. Insofern also zeitliche Güter zur Verrichtung von Heilswerken dienlich sind, fallen sie per accidens unter das Verdienst, und zwar kann der Gerechte sie de condigno verdienen. Vgl. Tob. 12, 11 ff.; Job 42, 12 ff.; Matth. 6, 31—33; 19, 29. Ohne Beziehung zur Heilstätigkeit können sie nur insofern als Lohn für gute Werke bezeichnet werden, als es der Güte Gottes angemessen erscheint, die natürlich guten, irdischen Bestrebungen, zu denen er die Menschen bewegt, mit zeitlichen Gütern zu vergelten (Thomas a. 10).

Bartmann II[3] 125 ff.; Billot th. 20. 21; Billuart diss. 8 a. 5; Gonet disp. 1 a. 5—10; Goudin qu. 8 a. 4; Heinrich-Gutberlet VIII 683 ff.; Joh. a S. Thoma disp. 31; Van Noort[2] 201 ff.; Pesch V[4] 259 ff.; Pohle II[6] 623 ff.; Del Prado I 594 ff.; Salmant. tr. 16 disp. 6; Scheeben IV 134 ff.; Schiffini 604 ff. 687 f.

§ 37.

Der Verlust der Verdienste und ihr Wiederaufleben.

I. Alle Verdienste gehen durch die schwere Sünde verloren. Conclusio theologica.

Wie das Dogma lehrt, verdient die Todsünde die ewige Verdammnis. Damit ist jeglicher Anspruch auf das ewige Leben oder auf Gnaden, die dahin führen, vernichtet. Die bis dahin erworbenen Verdienste werden also zugleich mit der heiligmachenden Gnade eingebüßt. Sie sind merita mortificata. Thomas In Sent. 4 d. 43 qu. 1 a. 5 sol. 1 ad 1.

Man kann die menschlichen Handlungen in Beziehung auf das übernatürliche Endziel einteilen in

a) opera viva d. h. Werke, die aus der heiligmachenden Gnade und der Caritas hervorgehen und für das ewige Leben verdienstlich sind;

b) opera mortua d. h. Werke, die im Stande der Ungnade verrichtet werden und darum, auch wenn sie an sich nicht schlecht sind, von vornherein der übernatürlichen Lebendigkeit und der Verdienstlichkeit entbehren;

c) opera mortifera d. h. Todsünden, die das Gnadenleben zerstören;

d) opera mortificata d. h. Werke, die lebendig und verdienstlich waren, aber infolge einer Todsünde kein Anrecht mehr auf die Seligkeit verleihen;

e) opera vivificata d. h. wieder ins Leben gerufene Werke, also solche, die lebendig und verdienstlich gewesen, dann aber durch schwere Sünde ertötet waren und nun bei der Beseitigung der Sünde ihre frühere Verdienstlichkeit wiedererlangen (3 qu. 89 a. 4—6).

Es ist jetzt, um die Lehre vom Verdienste abzuschließen, die Wirklichkeit dieses Wiederauflebens (reviviscentia) der opera mortificata, der Wiedereintritt ihres früheren Verdienstwertes festzustellen.

II. Die durch eine schwere Sünde ertöteten Verdienste leben bei der nachfolgenden Rechtfertigung wieder auf. Sententia fere communis.

Das Tridentinum S. 6 cp. 16 (Denz. 809) tritt indirekt für diesen Satz ein. Damit die Gerechten, die durch ihre mit Hilfe aktueller Gnade verrichteten guten Werke den Himmel verdienen, den Lohn wirklich erlangen, stellt das Konzil nur die eine Bedingung auf, daß sie in der Gnade sterben: si tamen in gratia decesserint; es fügt ausdrücklich hinzu: Nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est. Die genannte Bedingung ist aber auch in dem Falle erfüllt, wenn der Mensch nach schwerem Sündenfalle durch Buße den früheren Gnadenstand wiedererlangt hat und in der Gnade stirbt.

1. Hl. Schrift. — Ez. 33, 12: Impietas impii non nocebit ei in quacunque die conversus fuerit; der unwiederbringliche Verlust der früheren Verdienste wäre ein sehr großer Schaden.

Röm. 11, 29: Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei. Da unsere auf der Gnade beruhenden Verdienste Gott nie mißfällig werden und da er sie ein für allemal angenommen hat, so ist es klar, daß ihre durch die schwere Sünde aufgehobene Wirksamkeit mit der Tilgung der Sünde wieder auflebt.

Der Einwurf aus Ez. 18, 24 (Si iustus fecerit iniquitatem, omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur) ist hinfällig, weil hier von einem Gottlosen die Rede ist, der sich nicht bekehren, sondern, wie es V. 24 weiter heißt, „in seinen Sünden sterben wird".

2. Tradition. – Ambrosius In Luc. II, 33 (mit Bezug auf Zacharias Luk. 1, 67): „Siehe wie gut Gott ist und wie geneigt, die Sünden zu verzeihen: er gibt nicht nur das Weggenommene zurück, sondern gewährt Ungehofftes." Chrysostomus In Gen. hom. 6, 2: „Wenn wir unsere Taten verurteilen und unserer Feigheit ein Ende machen, können wir durch Gottes Menschenliebe sofort zu dem früheren Reichtum zurückkehren." Hieronymus In Gal. 3, 4: „Wer sich um des Glaubens Christi willen bemüht hat und nachher in Sünde gefallen ist, hat das Frühere umsonst gelitten, indem er sündigt; hingegen verliert er es nicht, wenn er zu der vorigen Treue und dem alten Eifer zurückkehrt."

3. Ratio theologica. – Die verdienstlichen Handlungen behalten, soviel an ihnen liegt, für immer ihren Wert vor Gott. Ihre Ertötung hat nur die Bedeutung, daß die Todsünde, solange sie bleibt, die Erteilung des Lohnes verhindert. Wird das Hindernis durch die Rechtfertigung beseitigt, so ist der Mensch wieder fähig, die Früchte seiner früheren Verdienste zu empfangen; also sie erlangen, wenn Gott es nicht anders bestimmt, ihre Wirksamkeit zurück, sie leben wieder auf. Daß aber die göttliche Akzeptation für immer gilt, ist als sicher zu betrachten. Denn er ist mehr geneigt zu belohnen als zu bestrafen und belohnt weit über Verdienst. Auch werden ihm die guten Werke nie mißfällig, sondern nur die Sünde und der Sünder in statu peccati mißfallen ihm (Thomas 3 qu. 89 a. 5; In Sent. 4 d. 14 qu. 2 a. 3 sol. 3).

In welchem Maße werden die ertöteten Verdienste dem Bekehrten wieder zuteil?

a) Die Nominalisten, Suarez und die meisten Jesuitentheologen nehmen an, daß jeder bekehrte Sünder in der Rechtfertigung das volle Maß der verlorenen Gnade und der Verdienste für den Himmel wiedererlangt und dazu noch den Grad der Gnade und des Verdienstes, der seiner Disposition bei der Rechtfertigung entspricht. Also jeder Pönitent stehe in der Rechtfertigung, auch wenn er ohne besonderen Eifer nur das allernotwendigste tue, in größerer Gnade und mit reicherem Verdienste auf, als er sie vor der Sünde besaß.

b) Thomas (3 qu. 89 a. 2 et 5), Bonaventura, Albertus Magnus, die Thomisten und manche Theologen anderer Schulen lehren, erstens, daß das Maß der Gnade, in dem der Sünder aufsteht, sich immer nach der Disposition richtet, die er bei der gegenwärtigen Rechtfertigung besitzt, und daß es daher geringer sein kann, als vor dem Falle. Et ideo poenitens quandoque resurgit in maiori gratia, quam prius habuerat, quandoque autem in aequali, quandoque etiam in minori. Et eadem ratio est de virtutibus, quae ex gratia consequuntur (Thomas a. 2). Zweitens lehren diese Theologen, daß die früheren Verdienste wiederaufleben und daß sie ihre Kraft, den Menschen zur Glorie zu führen, in dem Maße wieder ausüben können, das dem Grade seiner gegenwärtigen Gnade und Liebe entspricht. Ille, qui per poenitentiam resurgit in minori caritate, consequetur praemium essentiale secundum quantitatem caritatis, in qua invenitur (a. 5 ad 3).

Die letztere Ansicht scheint den Vorzug zu verdienen. Jedes gute Werk des Gerechten verdient den Himmel, eine Vermehrung der Gnade und Glorie tritt aber nur dann ein, wenn er mit der ganzen Kraft der vorhandenen Caritas wirkt. Die Vermehrung der Gnade richtet sich ebenso wie die erste Eingießung nach dem Grade der Disposition. So wird auch bei der erneuten Rechtfertigung dem Pönitenten das volle Maß der verlorenen Gnade nur dann zuteil, wenn seine Disposition diesem Maße entspricht. Die früheren Verdienste für ein augmentum gratiae haben keine Wirksamkeit mehr, soweit sie ihren Lohn schon empfangen hatten; er ist durch die Todsünde vernichtet und lebt bei der Rechtfertigung nicht von selbst auf, sondern die Gnade wird neugeschaffen und eingegossen nach dem Maße der gegenwärtigen Disposition. – Nach dem Maße der Gnade richtet sich der Grad der Glorie. Das Aufleben der Verdienste für den Himmel hat also die Bedeutung, daß sie wieder die Kraft erhalten, den Menschen zu dem Grade der Glorie zu führen, der dem bei der neuen Rechtfertigung erlangten Gnadenmaße entspricht. Die früheren Verdienste bewirken, daß der Mensch die seiner Gnade entsprechende Glorie nicht nur titulo haereditatis, sondern auch titulo meriti, als Lohn und Krone der Gerechtigkeit empfängt.

Man wirft ein, daß demnach in vielen Fällen trotz der Bekehrung das Maß der früheren Gnade und der früher verdienten Glorie bis zum Tode nicht erreicht werde, und somit ein ewiger Verlust eintrete, der eine ewige Strafe bedeute. Aber daß nicht alles, was durch die Sünde verloren ist, wiederhergestellt werden muß, zeigt der Verlust der Taufunschuld oder der Jungfräulichkeit, die nie wiederkehren. Außerdem ist eine Sündenstrafe nur das, was man durch die Sünde verdient hat. Die Sünde aber verdient nur den Verlust der Gnade als solcher, nicht den eines bestimmten Grades, da eine geringere Todsünde oft ein weit größeres Maß der Gnade vernichtet, als eine sehr schwere Todsünde. Wird also die Gnade von neuem erteilt, einerlei in welchem Grade, so ist sie stets eine vollständige Beseitigung der ewigen Strafe des Verlustes (Poena damni), die der Sünder verdient hatte. Es ist folglich nicht nötig, daß derjenige, welcher sich lau und lässig bekehrt hat, das Vollmaß der verlorenen Gnade oder gar ein noch größeres Maß wiedererlangt.

Zwar ist die Ansicht des h. Thomas weniger tröstlich, als die der Nominalisten, aber „man muß sich", wie Billot II⁴ 117 gut bemerkt, „davor

hüten, in dieser Frage einer Meinung bloß aus dem Grunde beizupflichten, weil sie mehr Trost zu gewähren vermag". Die Wahrheit geht über alles. Und mag die Ansicht der Nominalisten hienieden als tröstlicher empfunden werden, so wird doch zweifellos derjenige, der der Lehre des h. Thomas folgt und sich bei der Bekehrung wie bei der Verrichtung der verdienstlichen Werke um einen möglichst hohen Grad der Liebe bemüht, den sichereren Weg gehen und im anderen Leben den allerreichsten Trost erfahren. Sectamini caritatem! (1 Kor. 14, 1).

Billot, De ecclesiae sacramentis II th. 10; Billuart tr. de poenit. diss. 3 a. 5 (Bd. 18 der Würzburger Ausgabe 1758); Gonet Pars III tr. 5 disp. 6 (Bd. 6 der Pariser Ausgabe 1876); Joh. a S. Thoma disp. 36 (Bd. 9 der Pariser Ausgabe 1886); Pesch VII³ 158 ff.; Pohle III⁶ 478 ff.; Salmant. disp. 5; Scheeben IV 720 ff.; Schiffini 661; J. Scheller, Wiederaufleben der durch eine Sünde ertöteten Verdienste: Zeitschrift für kath. Theol. 1891, 19 ff.

Register.

Abaelard 11 f. 13. 137. 251. 296. 310
Abhängigkeit, geschöpfliche 3. 7 f. 17. 24 f. 27 f. 31 f. 49. 89. 231. 391. 395. 419 f. 425. 431. 434. 436 f. 445
Abstammungslehre ſ Entwicklung
Actus deliberati und indeliberati 364 f. 408. 434 f.
Adam, Erschaffung 82 ff. 326. 340, Ausstattung 111 ff. 114 ff. 147. 357. 396. 410 f. 488, aktuelle Gnade 396, Stammvater und Stellvertreter 103 f. 111. 119. 128. 130 ff. 145 ff. 159. 323, Prüfung 126 f. 146 f., Sünde 126 ff. 142 f., Folgen 70. 111 f. 116. 123 f. 127. 129 ff. 133. 140 f. 148 ff. 154. 380. 460. 486, Bekehrung 129, ſ. Urzustand
Adiutorium sine quo non und adiutorium quo 116. 396. 407. 410 f. 424. 441
Adoptianer 179. 189. 192. 229 ff. 259
Adoption 230 f. 503 f., ſ. Christus
Adoptivkindschaft der Gerechten 120. 122. 161. 207. 262. 321. 369. 371. 389. 488. 503 f. 515. 526 f.
Agnoeten 259 ff.
Aktisteten 226
Aktualitätstheorie 90
Alacoque, Marg. 237 f.
Albigenser 4
Alphons von Liguori 335. 442. 470
Amalrich von Bena 4
Amerikanismus 508
Amsdorf 523
Ämter Christi 276 f., Priesteramt 277 ff., Lehramt 304 ff., Königsamt 306 ff.
Anbetung 233, ſ. Christus
Angelophanien 54
Animismus 94
Anschauung Gottes, übernatürlich 14 f. 17 f. 122. 125. 389, Endziel der Engel und Menschen 47. 60 ff. 70. 254. 256. 263 ff. 271 f. 371. 389. 505. 536, ſ. Christus. Maria
Anthropomorphismus 9. 89. 126
Antidikomarianiten 342
Antiochener 191. 197. 259. 261. 318
Apelles 172. 177
Aphthartodoketen 270
Apokatastasis 69
Apollinaris 97 f. 99. 106. 174 f. 177 f. 197. 215. 235. 253. 256
Apostel, Befestigung im Guten 404
Appropriation 9. 296. 314. 321. 506
Aristoteles, Aristoteliker 7. 56. 95. 100. 102. 108. 110. 239. 327
Arius, Arianer 16. 21. 22. 174 f. 179. 181. 261
Arminianer 131
Arnauld 364
Artemon 179
Astrologie 39 f.
Atomismus 102
Audianer 89
Auferstehung Christi 173. 176. 191. 245. 277. 289. 302. 312 ff. 342, der Toten 98. 110. 116. 313
Augustinianer 76. 125. 441 f. 469
Augustinus, kirchliche Billigung seiner Gnadenlehre 451. 473
Auserwählung ſ. Prädestination
Averroes 95

Bajus 43. 60. 121. 124. 330. 375. 378. 381 f. 384. 389. 443. 482 f. 501 528. 530
Basilides 172
Bayle 26
Befestigung im Guten 334 f. 404 f.
Begharden, Beghinen 516
Begierlichkeit 14. 87. 97. 114 ff. 121. 123. 130. 133. 137 ff. 144 f. 148 ff. 244. 270. 322. 327. 332 f. 374 f. 377. 380 f. 399. 401. 405. 482 f.
Beharrlichkeit 361. 396. 398. 402 ff. 410 f. 465. 470. 475. 539 f.
Bekehrung 68 f. 455 f. 493 f. 538 f.
Bellarmin 240. 370. 439. 470
Berruyer 192
Berti 125. 441

Besessenheit 72 f.
Bewegung, Begriff 364, Bewegung der Geschöpfe durch Gott 26 ff. 29 ff. 359 ff. 363 ff. 370. 426 f. 434. 436, richtet sich nach der Eigenart der Geschöpfe 33 f. 415. 428 f. 431. 494, ihre Notwendigkeit 26 ff. 34. 391. 395. 420. 431. 436 f., unfehlbare Wirksamkeit 30. 427 f., s. Actus deliberati. Praemotio physica
Beziehung der Welt zu Gott 3. 160, Christi zum Vater 319, zu Maria 319. 343, der Menschheit Christi zu seiner göttlichen Person 160. 201 ff. 319
Bibel und Wissenschaft 75 ff. 77 ff. 82 ff. 105
Biel 10. 56. 386
Bild, Begriff 88. 239, Bild Gottes im Menschen 15. 87. 88 ff. 91. 111 ff. 119. 207. 382. 504. 505, Bilder Christi 239 f., Marias 351 f., der Engel 64
Bittgebet 40. 443. 445 f. 531. 540
Blut Christi, unmittelbar mit der Person des Logos vereinigt 209, auch während der Trennung vom Leibe? 211, anbetungswürdig 236, Blutsreliquien 239, Preis der Erlösung 209. 238. 275. 282 ff. 287 ff. 292 f. 294. 450. 453. 457. 465
Bonaventura 56. 61. 119. 264 f. 328. 543
Bonosus 342
Brüder und Schwestern Jesu 342 ff.
Buße, kirchliche 379. 455 f. 490. 494
Butzer 490

Cajetan 85. 478. 529
Calvin 16. 138. 145. 259. 291. 311. 374. 412. 417. 437. 449. 460. 467 f. 477. 490. 517. 523
Caritas s. Liebe
Catharinus 139
Celsus 337
Cerinth 179. 337
Charismen 72. 336. 358. 511
Christus, Gesalbter 249 ff., Geschichtlichkeit 171 f., wirkliche, vollständige, individuelle Menschennatur 96. 98 f. 172 ff. 201. 218. 220. 288, uns gleichwesentlich 98. 173 ff. 177. 215. 258, aus Adams Geschlecht 177 ff., Sohn Marias 177 ff. 316 ff., Menschensohn 178, Sohn Davids 178, wahrer Sohn Gottes und Gott 179 ff. 229 ff. 242. 250. 288. 317 f.

Einheit Christi 99. 174. 190 ff. 319, physisch, substantiell, hypostatisch 44. 192 f. 196 ff. 505, ungenaue patristische Formeln 197 ff. 216, Einheitsgrund 201 ff., hypostatische Union und Trinität 205 ff., Vereinigung des Logos mit der Seele Christi 208, mit dem Leibe 208, dem Blute 209, anderen Teilen der Menschheit 209, Beginn der Einheit 209 f. 318, Dauer 210 ff., Unverdienbarkeit 212 f., Größe der Gnade (gratia unionis) 212 ff. 248 f. 251. 357
Zweiheit der Naturen 214 ff. 217 f. 227 f., Analogie mit Leib und Seele im Menschen 216 f., nicht Zusammensetzung aus wirklichen Teilen 217. 228. 235 f., nicht zu einer Natur 214 ff. 228, wohl aber zu einer Person 227 f. 296, duplex persona moralis 199. 232. 275. 296, Zweiheit des Willens und der Tätigkeit 217 ff., aber moralische Einheit 220 ff., gottmenschliche Tätigkeiten 217 ff. 245. 267 ff. 294, Willensfreiheit 219 ff. 245 ff. 270. 301, Gehorsam Christi 220. 246 ff. 297. 301, Gebet Christi 221. 236
Aussagen über Christus 191. 193 f., Communicatio idiomatum 191. 223 ff. 248, Perichorese der Naturen 225. 255, Christus nicht Adoptivsohn 225. 229 ff., auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes 229 ff. 250, in welchem Sinne Knecht Gottes und prädestiniert? 231 ff. (vgl. 162 ff.), Anbetungswürdigkeit Christi 233 ff., Anbetung 187 f. 198. 234 f., Anrufung 186 ff. 189. 235
Ausstattung der Menschheit Christi 160 f. 202. 241 ff. 255 f. 263. 268. 302 f., Sündenlosigkeit 143. 174. 219. 222. 243 ff. 270. 279, Gnade und Heiligkeit 212 ff. 231. 248 ff. 251 ff. 254 f. 357, kein Zuwachs 252, Gnade des Hauptes 252 f. 303. 349, Arten des Wissens 253 f., selige Anschauung Gottes 245. 251. 254 ff. 263 f. 304, eingegossenes Wissen 254. 256 ff. 264 f., erworbenes Wissen 254. 258. 264 f., relative Allwissenheit 258 ff. 304 f., Weissagungen 187, Messias- und Gottesbewußtsein 181. 184 ff. 259 f., Irrtumslosigkeit 258 ff. 264, kein Nichtwissen und kein

Wissenszuwachs 255. 258 ff., comprehensor et viator 251 f. 255 f. 301, relative Allmacht 266 ff. 306 ff. 313 f., Wunderkraft 187. 267 ff., moralische und physische Wirksamkeit 268 f.
Mängel der Menschheit Christi 243. 269 ff., leibliche und seelische Leiden 269 ff., vereinbar mit seliger Gottesanschauung 271 f.
Empfängnis Christi 209 f. 223. 243 f. 337 ff., Geburt 223. 338. 341 f., Priester 169. 277 ff., Lehrer und Prophet 169. 264. 275 ff. 304 ff., König, Hirt, Gesetzgeber, Richter 263 f. 276 f. 306 ff. 315, Erhöhung 302. 308. 309 ff., Hadesfahrt 309 ff., Auferstehung s. oben s. v., Himmelfahrt 302. 314, Sitzen zur Rechten Gottes 315, Krone und Ziel des Alls 162 ff. 167. 212, s. Erlöser. Mittler. Tod Christi
Christusbilder 239 f.
Christusreliquien 239 f.
Concursus s. Mitwirkung
Congregatio de auxiliis 416 ff.
Contarini 490

Dämonen 18. 52. 54. 58. 60. 65 ff. 69 ff. 79, s. Engel (böse Geister). Teufel
Darwin 104
David von Dinant 4
Defektibilität 30 f. 36. 41. 433. 450. 479
Deismus 24. 26. 38. 103
Delectatio s. Lust
Demiurg 9. 39
Determinismus 34
Dieringer 168
Diodor von Tarsus 191
Disposition s. Vorbereitung
Doketen 172 f. 269 f. 316 f. 341. 345
Dreiseelenlehre 98
Dualismus 3. 6. 11. 21. 172. 379. 473
Durandus 10. 231
Dynamismus 102

Ebenbild s. Bild
Ebioniten 179. 337
Eckhart 20 f. 32. 505
Ehe 86. 144, Ehe Marias 339 f.
Einwohnung Gottes in den Gerechten 195. 249. 357. 369. 506 f.
Elipandus von Toledo 229
Emanation 4. 6. 105 f. 108
Empfängnis Christi 209 f. 223. 243 f. 335. 337 ff., Marias 107. 322 ff. 332 f. 334 f. 345
Endziel aller Dinge 14 ff. 17. 19. 37 ff. 47 f., der Engel 47 ff. 60 ff. 67, der Menschen 17. 19. 397. 425, natürliches 42. 47 ff. 123 ff. 369 f. 371 f. 381. 460 f., übernatürliches 43. 45. 47 ff. 60 ff. 67. 123 ff. 146. 148. 167. 369 f. 371 f. 375. 389. 399. 452. 458. 461. 496. 503
Engel, Name 50, Dasein 50 ff., nicht aus Gott emaniert 4. 52, aus nichts erschaffen 52 f., reine Geister 53 ff. 57 f. 67, Zahl 55. 67. 465, Chöre, Hierarchien 55 f., Unsterblichkeit 57, Unveränderlichkeit 57, Verhältnis zu Raum und Zeit 57 f., Erkenntnis 58 f. 62. 64. 68 f. 80. 117. 254. 257, Sprache 59, Wille 59. 62. 68 f., Macht 59, nicht Weltbildner 9 ff. 59, Endziel 47 ff. 60 ff. 67, Gnaden 60 f. 68. 113. 253. 300. 304. 357, Prüfung 61 f. 66, Verdienst 60 ff., Seligkeit 61 f. 62 f., Aufgabe der guten Engel (Schutzengel) 63 f., Verehrung 64 f., Glieder am Leibe Christi 253. 257, Engelerscheinungen 54
Sünde in der Engelwelt 60. 61 f. 65 ff. 128. 156. 415, Zahl der bösen Geister 67, Ersatz durch Menschen? 55. 465, Strafe 68 f., keine Bekehrungsmöglichkeit 68 f. 156. 300, Aufenthalt 69 f., Tätigkeit 70 ff., s. Dämonen. Teufel
Entropie 22
Entwicklung 4. 8. 22. 75 ff. 82 ff.
Epiktet 505
Epikur 39
Erbrecht auf den Himmel 503 f. 515. 526 f.
Erbsünde, Name und Begriff 130 f., häretische Auffassungen 121. 131. 138. 143 f. 373 ff. 384. 481 ff., Wirklichkeit 131 ff., wahre und eigentliche Sünde 133. 136 ff. 145 ff., Todsünde 136. 140. 154, von Adam her 104. 142 f., Adams peccatum habituale 133. 136, peccatum naturae 131. 133. 137. 144. 146 f., in allen Nachkommen Adams 106. 131 ff. 136 f. 140. 142 ff. 154. 325. 330 f., außer in Christus 143. 243 f. 270, und Maria 143. 322 ff. 332 f., Anteil der Begierlichkeit am Wesen der Erbsünde 137 ff. 140 ff. 322. 332 f.,

Mangel der iustitia originalis 140 ff. 322, Fortpflanzung 109. 133. 136. 140. 142 ff. 243. 340, Folgen 70. 121. 133. 148 ff. 154. 165. 300. 311. 344 f. 377. 383 ff. 480, Tilgung 137 ff. 459 f., Anlaß der Menschwerdung 165
Erhaltung der Dinge 24 ff. 27
Erlöser, Messiaserwartung 169 f., Heilandsidee im Heidentum 170 f., messianische Weissagungen 182 f. 323 f., zweiter Adam und Stammvater 112. 132 f. 164. 178. 288 f. 292. 326. 340. 358, Haupt 163 f. 167. 178. 250. 252 f. 256 f. 268. 275. 303. 313. 350. 357. 369. 538, s. Mittler
Erlösung, Begriff 153 f., Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen 132. 147 f. 154 f. 387, Marias 323. 326. 329 f. 345, Selbsterlösung unmöglich 154 ff., Möglichkeit der Erlösung 156, Tatsache 156, Angemessenheit 156. 158, ganz freier Ratschluß Gottes 147. 157 f. 164. 293. 296, Erlösungsmittel: Menschwerdung und Sühnetod 159. 166 ff. 221. 246 ff. 275. 277. 285 ff. 349, setzt Vernunftseele voraus 176. 288, verlangt Sündlosigkeit 174. 219. 243
Erlösungsopfer 275. 277 ff. 280 ff. 285 ff, Aussöhnung mit Gott 285 ff. 288 f., Loskaufung 285 ff. 289. 294 f., Rekapitulations- oder mystische Theorie 176 f. 276. 288 f., Sieg über den Teufel 70 f., Überlistungstheorie 289, Übergriffstheorie 289, stellvertretende Genugtuung 275. 290 ff. 311, Erlösungsverdienst und -Frucht 70. 112. 123. 129. 151. 213. 220. 246 ff. 256. 285 ff. 300 ff. 313 f. 407. 486, Quelle aller Begnadigung 242, Erlösung aller Menschen 123. 132 ff. 298 ff. 408. 411. 449 ff. 452 f.
Erschaffung, Begriff 2 f. 7. 11 f. 25 f., Erschaffung der Welt 3 ff. 10 f. 24. 25 f. 73. 514, der Engel 52 f., der ersten Menschen 76. 82 ff., der Seelen 3. 10. 106 ff. 143 f., natürliche Erkennbarkeit 7, Gott der alleinige Schöpfer 9 ff. 108. 219. 268, Freiheit 11 ff., Zweck 14 ff., Plan 19 f., Zeitlichkeit 20 ff., gleichzeitige Erschaffung aller Dinge? 74 f. 80. 84, Erschaffung in einem Augenblick 8, aktive und passive Erschaffung 3, erste und zweite Erschaffung 3. 5. 53. 74 ff. 78, Neuschaffung in der Rechtfertigung 487. 504
Erstgeborener des Vaters 343, Marias 343, aus den Toten 313
Eucharistie 74. 166. 173. 198. 225 f. 238. 250. 267 f. 285. 336. 456. 519
Eunomianer 342
Eutyches 214. 216. 269, s. Monophysiten
Eva 84. 85 ff. 103. 119. 124. 126 ff. 143. 324. 325 f. 348. 357, s. Maria
Exorzismen 71. 72

Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam suam 447 f. 538
Fatum, Fatalismus 38 f. 39 f. 467. 473
Fegfeuer 300. 311
Felix von Urgel 229
Fiduzialglaube 496 ff. 516 f.
Flacius Illyrikus 139
„Fleisch" und „Geist" 97. 99
Fredegisus 2
Freiheit, Begriff 34. 437, Gottes s. Gott, Christi 219 ff. 245 ff. 270. 301, der Engel 59, der Menschen 29. 58. 88 f. 91 f. 220. 393, durch die Erbsünde geschwächt, aber nicht verloren 148 ff. 384 ff. 494, Verhältnis zur Vorsehung 40, zur Vorausbewegung und Vorausbestimmung 30. 31 ff. 420. 425 ff. 435 ff., zur wirksamen Gnade 411. 412 ff. 427 ff., zur Prädestination 466, alleinige Ursache der Sünde 30 f. 35 ff. 478 f.
Freundschaft Gottes 502 f. 507
Frohschammer 10. 108

Gebet um Gnade 391. 395 f. 398 f. 403. 405 f. 425. 445 f. 540, Gebetsgnade 363. 442 f. 446, kirchliche Gebete als dogmatischer Beweis 391. 403. 425, Bittgebet nicht unnütz 40, Gebet Christi 221. 236
Gebot für Christus 220. 246 ff., Gebote im Christentum 307 ff., verlangen nichts Unmögliches 412. 431 f. 453 ff.
Geheimnis 159 f.
Gehorsam Christi 220. 246 f. 297. 301
Geister s. Dämonen. Engel. Seele. Teufel
Geist, Hl., Prinzip der Gnaden 358. 360. 367. 369. 391. 403. 409. 421. 427, nicht selbst die heiligmachende Gnade 366, sondern ungeschaffene Gnade 357, wohnt in der Seele des Gerechten 357. 366. 369. 506 f., bezeugt ihr die Gotteskindschaft 519. 521, Gaben des Hl. Geistes 148. 150. 250. 251. 359. 370. 394. 507. 511 ff. 518. 536, Früchte 513, Salbung und Siegelung der Seele 487 f., Salbung Christi 250 f., Einwirkung auf Maria 319. 321. 335 f. 338 f. 344
Gemeinschaft der göttlichen Natur 251. 367. 371. 389. 487. 504 ff. 511. 514
Generatianismus 106 ff. 144
Genugtuung notwendig 154 ff. 166, nur unendliche Sühne ist vollwertig 154 ff. 166. 167 f. 178. 290. 293. 294 f. 340, stellvertretende Genugtuung Christi 275. 290 ff. 311, ihre Eigenschaften 294 ff., für alle Menschen 298 f., für alle Sünden und Strafen 299 f., nicht für die Engel 253. 300. 306
Gerechte 394 ff. 397 ff. 402 ff. 414 f. 453 f. 481, Gerechte des A. B. 213
Gerechterklärung 367. 480 f. 484
Gerechtigkeit Gottes 41. 68. 96. 147. 156 ff. 450. 469. 479. 534 f., in der Erlösung 156 ff. 166. 168 f. 178. 289. 292. 295 ff., unsere Gerechtigkeit 141. 367 ff. 385. 481. 490 ff. 502 ff., sie ist nicht die uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi 482. 488. 491. 514
Gesetz, mosaisches 94. 133. 169. 287. 308, Christi 307 ff.
Gewissen 381. 383 f.
Gewißheit über Rechtfertigung 496. 499. 518 ff., über Prädestination 405. 452. 465 f., über Beharrlichkeit 405 f. 465
Glaube 508 ff., Glaubensgnade 422. 456 ff. 475, Eingießung 508 ff., Anfang des Glaubens 374. 391 ff. 444, Wurzel der Rechtfertigung 390. 457. 490. 495 ff., Wesen des Heilsglaubens 458. 496 ff., notwendiger Inhalt 458 f., ohne Liebe und Werke möglich, aber tot 379. 500. 509. 517 f., fides formata und informis 482. 510. 518, häretische Auffassung 482
Glaubensregel 6. 189 f. 309. 315
Glorienlicht 311
Gnade, Begriff 355 f. 444 f., natürliche und übernatürliche Gnade 356, Einteilung der übernatürlichen Gnade 357 ff.: geschaffene und ungeschaffene Gnade 357, wohnt in der Seele des Gerechten 357. 366. 369. 506 f., bezeugt ihr die Gotteskindschaft 519. 521, Gaben des Hl. Geistes 148. 150. 250. 251. 359. 370. 394. 507. 511 ff. 518. 536, Früchte 513, Salbung und Siegelung der Seele 487 f., Salbung Christi 250 f., Einwirkung auf Maria 319. 321. 335 f. 338 f. 344
Gemeinschaft der göttlichen Natur 251. 367. 371. 389. 487. 504 ff. 511. 514
Generatianismus 106 ff. 144
Genugtuung notwendig 154 ff. 166, nur unendliche Sühne ist vollwertig 154 ff. 166. 167 f. 178. 290. 293. 294 f. 340, stellvertretende Genugtuung Christi 275. 290 ff. 311, ihre Eigenschaften 294 ff., für alle Menschen 298 f., für alle Sünden und Strafen 299 f., nicht für die Engel 253. 300. 306
Gerechte 394 ff. 397 ff. 402 ff. 414 f. 453 f. 481, Gerechte des A. B. 213
Gerechterklärung 367. 480 f. 484
Gerechtigkeit Gottes 41. 68. 96. 147. 156 ff. 450. 469. 479. 534 f., in der Erlösung 156 ff. 166. 168 f. 178. 289. 292. 295 ff., unsere Gerechtigkeit 141. 367 ff. 385. 481. 490 ff. 502 ff., sie ist nicht die uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi 482. 488. 491. 514
Gesetz, mosaisches 94. 133. 169. 287. 308, Christi 307 ff.
Gewissen 381. 383 f.
Gewißheit über Rechtfertigung 496. 499. 518 ff., über Prädestination 405. 452. 465 f., über Beharrlichkeit 405 f. 465
Glaube 508 ff., Glaubensgnade 422. 456 ff. 475, Eingießung 508 ff., Anfang des Glaubens 374. 391 ff. 444, Wurzel der Rechtfertigung 390. 457. 490. 495 ff., Wesen des Heilsglaubens 458. 496 ff., notwendiger Inhalt 458 f., ohne Liebe und Werke möglich, aber tot 379. 500. 509. 517 f., fides formata und informis 482. 510. 518, häretische Auffassung 482
Glaubensregel 6. 189 f. 309. 315
Glorienlicht 311
Gnade, Begriff 355 f. 444 f., natürliche und übernatürliche Gnade 356, Einteilung der übernatürlichen Gnade 357 ff.: geschaffene und ungeschaffene Gnade 357, des Schöpfers und des Erlösers 357, äußere und innere 357 f., umsonst verliehene und Heiligungsgnade 358, Arten der Heiligungsgnade 359 ff., Wesen der aktuellen Gnade 363 ff., der habituellen Gnade 366 ff., gratia congrua und incongrua 407. 439 ff.
Notwendigkeit der Gnade, inwiefern notwendig zu natürlichen Erkenntnissen und natürlich guten Handlungen 376 ff., natürliche Erkenntnisse möglich ohne Gnade 376 f. 383. 386, natürlich gute Werke möglich ohne Caritas 378 ff., ohne Glauben 381 ff., ohne aktuelle Gnade 384 ff., Gnade dem Sünder notwendig zur Rechtfertigung und zum Heile 387 ff. 463, zu jedem Akte der Vorbereitung 148. 389 ff., zum ersten Heilsverlangen und Glaubensanfang 391 ff., zur Vermeidung der Sünden 125. 396 f., dem Gerechten zu jedem Heilsakte 394 ff., zur Vermeidung von Todsünden 397 ff., läßlichen Sünden 399 ff., zur endlichen Beharrlichkeit 396. 398. 402 ff. 539 f.
Zureichende und wirksame Gnade, Begriff 362, Existenz 406 ff., Zusammenhang 431 f. 433, innerlich und sachlich voneinander verschieden 419. 420 ff., nach Molina nur äußerlich verschieden 419. 423. 435, remote und proxime sufficiens 362 f. 411. 453 f. 455 f. 459, wirksame Gnade nötigt nicht 247 f. 412 ff. 425. 427 ff., heilt und vervollkommnet die Freiheit 247. 414. 427 ff., Wirkung der Prädestination 462 f. 470. 476 f., Grund ihrer Vorenthaltung 440 f. 478 ff., verschiedene Erklärung ihrer unfehlbaren Wirksamkeit (Gnadensysteme) 416 ff.
Gratuität der Gnade 355 f. 433. 443 ff. 466, der Mensch hat keinen Naturanspruch auf sie 443 f., kann durch natürliche Betätigung sie weder verdienen 444 f. 466. 537 ff., noch erbitten 445 f., noch sich auf sie vorbereiten 446 ff., Gott verleiht kraft seines allgemeinen Heilswillens allen die zureichende Heilsgnade 452 ff., den Gerechten 453 f., Sündern 455 f., Ungläubigen 456 ff., unmündigen Kindern 450. 459 ff.

Heiligmachende Gnade 358 f., Wesen 111. 366 ff., Habitus des Seins 370 ff. 502, von Caritas real verschieden 370 ff. 510, einzige Formalursache der Rechtfertigung 141. 361. 481. 490 ff., tilgt die Todsünde 389. 490 ff., kann nicht mit Todsünde koexistieren 483. 492 f. 517 ff., heiligt die Seele 248. 481. 482 f. 486 ff. 490 f. 502, schlechthin übernatürlich 43 ff. 112. 121 ff. 367. 502, ihre Wirkungen 111. 367. 371. 397. 502 ff., ihre Begleitschaft 394. 502. 507 ff., ihr Wert 514, Ungleichheit in den Gerechten 514 f., Vermehrbarkeit 367. 514 ff. 535 f., Verlierbarkeit 516 ff. 541, keine Verminderung 518, Prinzip des Verdienstes 361. 528 ff. 532. 534 f., Wiederherstellung nach ihrem Verlust? 543 f., heiligmachende Gnade der Stammeltern 111 ff. 120 ff., Verlust 129. 140 ff. 143 ff. 148. 150, Gnade Christi 212 ff. 231. 248 ff. 251 ff. 254 f. 357, Gnade Marias 334 ff., s. Übernatur
Gnadenstand 502 ff., s. heiligmachende Gnade
Gnadenwahl s. Prädestination
Gnostiker 3. 6. 11. 21. 39. 97 f. 99. 105 f. 126. 128. 172. 177. 210. 274. 298. 372 f. 393. 473
Gott das Sein selbst 6. 7. 25. 52, Allgegenwart 24. 57. 507, Allmacht 8. 19. 41. 76. 125. 159. 166. 178. 363. 420. 422 f. 424. 426. 472. 483 f., Allwissenheit 253. 258. 486, Barmherzigkeit 40. 156 f. 165. 166. 470 ff., Freiheit 6. 11 ff. 15. 26. 41. 47. 127. 157 f. 165. 167. 219 f. 242. 443 ff. 470 ff. 474 ff., Geistigkeit 9. 10, Güte 8. 13. 14. 16. 26. 39. 41. 47. 95. 125. 136. 156. 158. 166. 178. 403, Heiligkeit 13. 17. 157. 486. 489. 491, Herrschaft 8. 66. 127. 297 (s. Abhängigkeit), Liebe 13. 15 f. 158. 165. 242. 363. 489, Seligkeit 12 ff. 16, Unabhängigkeit 367. 425. 449, Unendlichkeit 155. 160 ff. 166. 168. 296, Unsterblichkeit 57, Unveränderlichkeit 40. 160. 195 f. 462. 467, Ursächlichkeit 7 f. 10. 27 ff. 39 f. 108 f. 419 f. 425 f. 428. 431. 436 ff. 449. 460. 477. 489 f. 492. 533 f., Vollkommenheit 12 f. 17 f. 20. 367. 479, Vorherwissen 420. 423. 435. 439. 464. 470 ff. 474 ff. (s. scientia media), Weisheit 9. 13 f. 17. 19 ff. 26. 39. 41. 76. 95. 125. 158. 166. 183. 325. 407. 415. 476, wirksamster Wille 9. 12. 30. 164. 414. 420 ff. 424 ff. 431. 449. 464, s. Gerechtigkeit
Gottschalk 449. 467 f.
Gregor von Rimini 137. 378
Grotius 291
Günther 2. 12. 14. 17. 97. 99. 100 f. 117. 192. 200 f. 206. 245. 254. 259. 291

Habert 442
Habitus 151. 367 ff. 397 f. 502. 507 ff. 532. 537
v. Haeckel 8 f.
v. Harnack 189
v. Hartmann 17. 155
Heiden, falsche Gottesvorstellungen 3. 6. 9. 21. 38 f. 65. 180 f. 319. 376 f., Erlösersehnsucht 170 f., natürliche Erkenntnis und gute Werke 48. 149. 311. 376. 381 ff. 384. 388 f., Möglichkeit des Heils 456 ff. 460
Heil, ewiges 299. 356. 358. 380. 387 ff. 449 ff. 452 f. 456 ff. 463
Heilsakte 359 ff. 389 ff. 394 ff. usw.
Heilsordnung s. Ordnung, übernatürliche
Heilsverlangen 168 ff. 374. 391 ff. 447
Heilswille Gottes 298. 408. 435 f. 449 ff. 456. 463. 469. 470. 477. 479 f.
Heinrich von Gent 137
Helvidius 342
Hermes 12. 14. 17. 137. 158. 254. 291. 367. 483
Herz Jesu-Kult 237 ff.
Hexaemeron s. Sechstagewerk
Himmelfahrt Christi 196. 302. 314, Marias 345 ff.
Hirscher 117
Hoffnung 379. 452. 456. 478. 500. 501. 508 ff. 518, spes formata und informis 510. 518, Hoffnung Christi 251
Hölle 42. 61 f. 66. 69 f. 130. 131. 137 ff. 148. 311. 467 ff. 479
Höllenfahrt Christi 309 ff.
Homöer und Homöusianer 179
Honoriusfrage 222
Hugo von St. Viktor 113. 211. 254. 258
Hus 378. 467
Hylomorphismus 102

Hyperdulie 233. 236. 351 ff.
Hypostase 193. 199 f.
Hypostatische Union s. Christus, Einheit

Jansenius, Jansenisten 43. 121 f. 124. 145. 234. 237. 298. 363 f. 374 f. 376. 378. 381. 384. 408 ff. 413 ff. 417 f. 443. 449. 451 f. 452. 454. 456. 518. 530
Ideen Gottes 5. 19 f.
Infralapsarier 468
Integritätsgaben 44. 112 f. 114 ff. 121 f. 123. 127 f. 149 ff.
Joseph 339 f. 342 ff.
Jovinian 341. 514 f. 536
Israel 93 f. 169 f. 306
Judentum 298. 306. 309
Julian der Apostat 103. 337
Julian von Eclanum 135. 383
Julian von Halikarnassus 270

Kaiserkult 170 f. 180 f.
Kant 17. 106
Katharer 4
Keimkräfte 75 ff. 84. 170
Kenose 196
Kilber 140
Kindertaufe 131. 134 f. 368. 387. 459 f. 476. 495. 509.
Kindschaft Gottes s. Adoptivkindschaft. Christus
Kirche 64. 87. 164. 252. 262. 276. 303. 307. 456. 459. 460. 516
Klee 20. 106. 254. 259
Knecht Gottes 231 f. 281. 291. Knechtsgestalt 173
Knechtschaft des gefallenen Menschen 70 f. 130. 285 ff. 308. 379. 387. 465
Knittel 254
Kollyridianerinnen 351
Kongruismus 439 ff. 442. 470
Konstanztheorie 76 f.
Körperwelt 48. 73 ff. 119
Kreatianismus 106 ff. 144
Kreuzeskult 239 f.
Kuhn 46. 125. 444. 506
Kyrios 181. 186 f. 188

La Peyrère 103
Leben, ewiges, s. Heil. Seligkeit
Lebensbaum 117
Lebreton 259. 265
Leib Christi, real 172 f., unmittelbar mit dem Logos vereinigt 208, um der Seele willen 176. 208, unendlich heilig und lebenspendend 250. 267 f., unverweslich 211, Verklärung 270. 302. 313, mystischer Leib 250. 252. 262. 350
Leib des Menschen, Erschaffung 82 ff. 86 f., vestigium Dei 89 f. 97, Bedeutung 96 f., forma corporeitatis 102
Leibniz 12. 13. 106. 147. 167
Leiden Christi, Leidensfähigkeit 269 ff., Freiwilligkeit 220 f. 246 ff. 270. 282. 301, Wert 198. 209. 285 ff. 290 ff. 300 ff.
Leporius 210. 255. 261 f.
Liberale oder kritische Theologie 50. 126. 131. 180 f. 188. 259 f. 281. 286. 317. 337. 482
Liebe, natürliche Gottesliebe 386, übernatürliche (Caritas) als Habitus weder identisch mit dem Hl. Geiste 366 f. noch mit der heiligmachenden Gnade 366. 370 ff., aber unzertrennlich von dieser 371 f. 458. 510. 517 f., Eingießung bei der Rechtfertigung 367 ff. 508 ff. Bedingung des Verdienstes 532. 534 f., Wirkungen 371. 427. 498. 500 f., Würde 358, Caritas bei Augustinus 380, caritas parva und magna 411, vollkommener Liebesakt ist nächste Disposition auf die Rechtfertigung 371. 483. 498. 501. 538, Verlust 148
Locke 106
Lucidus 467
Lust, irdische und himmlische 375. 408. 413. 414 f. 417. 441 f.
Luther 46. 47. 106. 121. 138. 141. 145. 225. 367. 374 f. 384. 447. 488. 499. 500. 516. 523

Maimonides 22
Malebranche 11. 13. 167
Mandäer 172
Manichäer 3. 4. 7. 11. 18. 21. 39. 52. 96 f. 99. 105 f. 126. 131. 135. 139. 156. 172. 210. 225. 298. 372 f. 393. 473
Marcellus von Ancyra 211
Marcion 172
Maria Mutter Jesu 177 ff. 317, Gottesgebärerin 191. 193. 197 f. 210. 316 ff. 349. 352, Würde 319 ff. 335. 351 ff., Beziehungen zu der Trinität 319. 320 f. 331. 335. 352, ohne Erbsünde empfangen 107. 322 ff. 332 ff. 334 f. 345, erlösungsbedürftig und in vollkommenster Weise erlöst

323. 329ff. 345. 347, frei vom lomes peccati 332ff., frei von jeder persönlichen Sünde 325ff., 333f. 399ff., unfähig zu sündigen 334, im Guten befestigt 334f., 404, Gnadenfülle 319f. 321. 324f. 331. 333ff. 347. 352, Glaube, nicht Anschauung Gottes im irdischen Leben 334. 336. 340. 349, Verdienste 213. 333. 336. 538, Empfang der Sakramente 336, Charismen 336, jungfräuliche Empfängnis Christi 243f. 337ff., jungfräuliche Geburt 338. 341f., Jungfräulichkeit nach der Geburt 342ff., Ehe mit Joseph 339f., Gelübde der Jungfräulichkeit 340, Tod 344f., Himmelfahrt 345ff., unsere Mitlerin 274. 348ff., neue Eva und geistliche Mutter 325f. 331. 348ff. 359, Miterlöserin 350, ihr Gehorsam 348f., ihre Fürbitte 348f., Königin des Himmels 331. 336. 350, ihre Verehrung 233. 351ff., Marienkirchen 351f., Bilder 351, Feste 327. 330f. 345f. 351f.
Materialismus 4. 50. 82. 91. 97.
Melanchthon 523
Melchisedech 192, Typus Christi 278f.
Mensch, von Gott erschaffen 82ff., Ebenbild Gottes 15. 88ff., Wesensbestandteile 96ff. 123, Einheit der Natur 99ff. 110. 217, Einheit der Person 100. 216, Persönlichkeit 161, Ziel und Herr der Körperwelt 73, Stellung im All 156, s. Endziel
Menschengeschlecht, Einheit 103ff. 144. 146, Alter 105
Menschwerdung, Begriff 159. 194f. 198. 226, Glaubensgeheimnis 159ff., Tatsächlichkeit 159, Möglichkeit 159ff. 206, bewirkendes Prinzip 205f., Terminus 206f., Zweck 161ff. 166ff. 273. 357, Anlaß die Sünde 164f., vor allem die Erbsünde 165, Angemessenheit 166f., für den Sohn 207, bedingte Notwendigkeit 167f. 293, Verdienbarkeit? 212f., Vorbereitung 168ff., Zeitpunkt 168f.
Messias 169f. 177f. 182f. 185. 188. 232. 259f. 281. 307f. 324. 337f. 349. 512
Metempsychose 106
Michael, Erzengel 55. 65. 66
Mithras 273
Mittler, Begriff 273, Christus unser Mittler 177f. 197. 273ff. 293. 296. 331. 450, der einzige Mittler 273f. 348, mittlerische Tätigkeit 275f., sekundäre Mittler 274f., 348ff.
Mitwirkung Gottes zu jeder geschöpflichen Tätigkeit 26ff. 108f. 391. 395. 419f., ihre Eigenschaften 28ff., physische Vorausbewegung und Vorausbestimmung der freien Handlungen 29ff. 419ff. 434. 436f. 438, Mitwirkung zur Sünde 30f. 109, concursus simultaneus 29f. 32f. 36. 440, concursus oblatus und collatus 33, wirkende und mitwirkende Gnade 360f. u. ö.
Mitwirkung des Menschen mit der Gnade 299. 409ff. 415. 447. 454. 459. 466. 470. 476ff. 493f.
Modernismus 45. 181f. 259f. 281f. 286. 312. 508
Molina, Molinisten 31ff. 36f. 165. 245. 364f. 386. 416ff. 421. 423. 425. 432. 433ff. 447f. 470f. 473ff. 476ff.
Molinos 505. 516
Monarchianer 179
Monenergeten 217ff. 253
Monismus 4. 38. 97. 155
Monophysiten 191. 197f. 199. 214ff. 225f. 227f. 234. 259. 270
Monotheleten 217ff.
Mystik 505. 516

Natur, natürlich, Begriff 42f. 113. 121f., Natur und Dasein 201ff., Natur und Person 161 200ff., Natur ist Voraussetzung, nicht Keim und Ursprung des Übernatürlichen 44f. 47, wird durch letzteres ergänzt und vervollkommnet 45f., besitzt potentia oboedientialis Übernatürliches aufzunehmen 46f. 429. 444, ist in die übernatürliche Ordnung erhoben 8. 47f. 60f. 111ff., Zustände der Natur 123f., natura pura 123ff. 139. 145. 150f., natura integra 120. 123. 150, natura lapsa 120. 123. 148ff. 155. 372. 374f. 377f. 386. 389. 441. 444. 481, ihre Verwundung im gefallenen Zustande 130. 139. 148ff. 180. 357. 372. 377f. 387. 396. 410, noch vorhandene Kräfte 148ff. 155. 376ff. 378ff., s. Endziel. Ordnung
Nestorianer 191ff. 194f. 197. 199. 201. 214. 223. 227f. 229. 234. 235. 259. 261. 277. 316. 318f.

Neuplatoniker 505
Nominalisten 294. 477f. 491f. 529. 537. 542ff.
Noris 125. 441

Offenbarung, Notwendigkeit 7. 125. 376f., spezielle Offenbarung 405. 452. 465. 518ff.
Offenbarungsglaube 381. 456ff. 496ff., s. Glaube
Ockam 97. 137
Olivi 100. 102
Opfer, Begriff 280, inneres und äußeres 280. 283f.. im Alten Bunde 132. 279. 281f. 284. 294, Opfer Christi 275. 277. 278f. 280ff. 285ff. 291ff. 298ff. 324, sein himmlisches Opfer 277. 284f.
Ophiten 126
Optimismus 12. 13f. 19. 167
Ordnung, natürliche und übernatürliche, Begriff 42f., Verhältnis zueinander 44ff. 48f. 158, Analogie 369f. 371. 391. 395. 420. 427. 429. 433f. 510. 511. 526, s. Natur, Übernatur
Origenes, Origenisten 21f. 62. 69. 97. 105f. 109f. 126. 131. 210 211. 289. 300. 333

Pantheismus 4. 11. 24. 96. 105. 505
Paradies 114. 117. 119. 311
Parusie s. Wiederkunft
Paschasius Radbertus 342
Patripassianer 206
Paul von Samosata 179
Pelagius, Pelagianer 26f. 111. 114. 115f. 121f. 131. 134f. 143. 285. 356. 373f. 380. 384f. 387. 388ff. 390. 393. 400f. 402. 411. 417. 439. 444. 466. 473. 481. 485. 525
Perichorese 207. 226f. 255
Person, Begriff 192. 200f., Person und Natur 161. 200ff., Person und Dasein 201ff., Würde 18. 161, s. Christus, Einheit
Pessimismus 18f.
Petavius 506
Petrus Lombardus 11. 61. 113. 366
Phantasiasten 270
Phthartolatren 270
Pietismus 482
Pighius 139. 490
Pilgerstand 527f., s. Christus, Ausstattung
Pistoia, Synode 122. 234. 237. 378
Plato, Platoniker 3. 20f. 54. 97f. 105. 174. 176. 382
Pomponatius 93
Potentia oboedientialis 46f. 161. 429. 444
Potenz durch den Akt ergänzt 27. 32. 364. 365f. 429, Übergang zum Akte wird von Gott verursacht 27f. 29. 32f. 360f. 391. 395. 430f. 434. 435ff. 440, s. Bewegung
Präadamiten 103
Prädestinatianer 298. 408. 449. 452. 467f.
Prädestination, Begriff 461, Arten 461, Prädestination Christi 162ff. 231ff., Marias 325, der Menschen zur Glorie 38. 298. 404. 407f. 417. 461ff. 516, Wirklichkeit 462, Notwendigkeit 462f., unabänderliche Sicherheit 463f. 471, bestimmte uns unbekannte Zahl der Prädestinierten 158. 463ff., Ungewißheit der Prädestination des einzelnen 405. 448. 452. 465. 476, Zeichen der Prädestination 465. 513, einziger Grund der Prädestination 448. 471ff. 474ff., Verhältnis zum Vorherwissen der Verdienste 417f. 466. 469ff. 476f., Prädestination Grund aller Gnaden und Verdienste 475ff.
Prädetermination, physische 30f. 34f. 420. 429. 438. 442, moralische 441f.
Präexistenz der Seelen 97. 105f. 109f. 126. 131. 135. 210
Prämotion, physische 29ff. 222. 417. 420. 426f. 428f. 429. 434. 437f. 442, moralische 32. 434
Präternatural 44. 114. 123. 148. 332. 356
Privileg 399f. 400f.
Priszillianisten 3. 18. 39. 52. 105f. 109. 131
Prophetenamt Christi 169. 304f.
προσωπον 192. 199
Protoevangelium 323f. 337. 347. 353
Psychomonismus 97

Quesnel 122. 363. 378. 384. 413. 418

Rationalismus 50. 111. 114. 126. 131. 180. 188. 281. 291. 312. 337. 387. 482
Rathramnus 342
Rechtfertigung 141. 368f. 370f. 480ff., Begriff 480f., häretische Auffassungen 481ff., wahre Sündentilgung

483 ff. und übernatürliche Heiligung 394. 486 ff., Ursachen 387 ff. 489 ff., Vorbereitung möglich 494, notwendig 156. 378 f. 380. 493 ff., Gnade macht den Anfang 389 ff. 412. 421 ff. 427 f. 494, der erste Akt und daher das Fundament ist der Glaube 457 f. 495 f., Rechtfertigung durch den Glauben 371. 495 ff., nicht durch den Glauben allein 499 ff., andere Akte 499 ff., vollkommene Liebe ist die nächste Disposition 371. 483. 498. 501. 538, Intensität der Vorbereitung bestimmend für das Gnadenmaß 534 f. 537, und für die Kraft der wiederauflebenden Verdienste 543 f.
Reformatoren 121. 139. 149. 291. 307. 374. 378. 412. 481. 493. 496. 499. 514. 517 f. 523
Reich Gottes und Christi 66. 73. 211 f. 306 ff. 315
Reinkarnation 106
Religionsgeschichte 50 f. 66. 81. 126. 170 f. 172. 180 f. 188. 273. 310. 337. 339
Reprobation 461. 467 ff. 477, Arten 467, positive Reprobation nur propter praevisa peccata 467 ff. 469, negative ante praevisa peccata 478 ff.
Ripalda 45. 319. 370. 492
Roscelin 206
Rosmini 12. 106 f. 485

Sabbatruhe Gottes 25. 80 f. 107
Sadduzäer 50
Salmeron 140. 470
Schell 242. 254. 256. 259. 506
Schelling 106
Scheol s. Unterwelt
Schrift, Hl., Aufgabe 75. 77 f.
Schutzengel 64 f.
Scientia media 32 f. 423. 425. 435. 438 f. 440 f. 440 f. 442 f. 470 f. 474. 476
Sechstagewerk 74. 77 ff.
Seele nicht aus der Substanz Gottes 4. 105 ff., präexistiert nicht vor dem Leibe 109 f., nicht von den Eltern durch Zeugung 106 ff. oder durch Erschaffung 10. 108, sondern von Gott erschaffen 3. 82 ff. 106 ff. 143 f., geistig 83. 85. 91 ff. 95. 106, substantiell 90 f., individuell 95 f., Ebenbild Gottes 88 ff., definitive im Leibe 57, Form des Leibes 91. 99 ff., eine einzige Seele im Leibe 97 ff., unsterblich 57. 83. 85. 92. 93 ff., Seelentod 94 f., Seelenwanderung 106
Seele Christi 173 ff., vermittelt die Annahme des Fleisches 176. 208, zur Erlösung notwendig 176, Lösepreis 288 f., s. Christus
Selbsterlösung 155 f.
Seligkeit, himmlische 253. 335. 361. 450. 461 ff. 466. 470. 479. 506. 514 ff., Lohn und Gnade zugleich 60 ff. 93. 526 f. 536, Selige bedürfen aktueller Gnaden 396. 436, s. Anschauung Gottes
Seligkeiten, acht 465. 513. 524
Semipelagianer 149. 362. 374. 389. 391 ff. 402 f. 413. 434. 444. 447. 452. 454. 466
Sensus compositus und sensus divisus 248. 430 f.
Sergius von Konstantinopel 217. 222.
Seripando 490
Severus von Antiochien 215
Skotus, Skotisten 3. 23. 56. 57. 61. 68. 102. 127. 140. 162 ff. 203 ff. 245. 248. 264 f. 268. 286. 327. 330. 370 ff. 386. 470. 489. 491 f. 506. 510. 529. 537
Sozinianer 131. 180. 280. 286. 291. 296. 337
Stattler 254. 367. 483
Stoizismus 54. 170. 373. 505
Strauß 126
Suarez 23. 36. 165. 204 f. 231. 370. 439. 470. 537. 542
Subordinatianer 190
Sühne s. Genugtuung, Opfer
Sünde, nicht Natur-, sondern sittliches Übel 139, Gottes Zulassung 36 f. 41 f. 433. 467. 479, Mitwirkung 30 f. 35 ff. 109, nicht Urheberschaft Gottes an der Sünde als solcher 35 ff. 144. 432 f., alleiniger Urheber das Geschöpf 30. 432 f., Todsünde Tod der Seele, zerstört das Gnadenleben 127. 129. 132. 136. 140. 148. 155. 286. 486. 492. 516 ff. 539. 541 f., unendliche Beleidigung Gottes 154 f. 166. 168. 290. 293 ff., läßliche Sünde 155. 399 ff. 518, Sünde im weiteren Sinne 115. 138 f. 244. 327. 332. 380. 383. 385, s. Adam. Engel. Erbsünde. Christus. Maria. Rechtfertigung
Supralapsarier 468
Synkretistisches Gnadensystem 442 f.

Taufe 71. 112. 131. 134 f. 137 ff. 238. 300. 368. 387. 459 f. 465. 475. 480. 481. 483. 485. 490. 495, Ersatzmittel 460, Los der ungetauften Kinder 460 f., Taufe Christi 260. 277. 336, Marias 336
Teufel 4. 18. 25. 39. 60. 65 ff. 69 ff. 125. 126 ff. 139. 162. 178. 244. 323 f. 326. 331. 347, Herrschaft über die gefallene Menschheit 70 f. 130. 287 ff. 324. 331. 464 f.
Themistianer 259
Theodor von Mopsuestia 191. 244 f. 252
Theodotus 179
Theosophen 105 f. 128. 192
Theotokos 191 f. 193. 197 f. 210. 223. 316 ff.
Thnetopsychiten 95
Thomassin 506
Thomas, Thomisten 23. 29. 31 f. 33 ff. 56. 61. 102. 113. 141 f. 162 ff. 201 ff. 246. 264. 268 f. 296. 328 ff. 365 ff. 370 f. 386. 416 ff. 419 ff. 434. 438. 441 f. 469 ff. 492. 529. 537. 543 f.
Tod 92 ff. 97 f. 123, Strafe der Sünde 116. 129 f. 132 ff. 148. 287
Tod Christi 208. 210. 246 ff. 280 ff. 285 ff. 298. 311. 345, Todesnot 211. 221. 271 f.
Tournely 168. 442
Traduzianismus 106 ff.
Transformismus 76 f. 84
Trichotomismus 97. 99 f. 174
Trinität 9. 13. 89. 90. 146. 205 ff. 227. 231. 296. 314. 459. 506
Tugend, Begriff und Arten 507 f., eingegossene 148 ff. 250 f. 359. 366. 367 ff. 370 ff. 380. 394. 395. 502. 508 ff. 536, göttliche 508 ff., sittliche 149. 508. 511. 518, Tugenden Christi 250 f., natürliche 380, der Heiden 49. 382 f.

Übel, Naturübel notwendig und nützlich 40 f., kein böses Urwesen, keine böse Substanz 18. 39. 73. 97. 139, sittliches Übel s. Sünde
Übernatur, Übernatürlich, Begriff 43, Arten 43 f. 356, Verhältnis zur Natur 8. 44 ff. 380, s. Natur. Ordnung. Präternatural
Ubiquisten 225 f.
Unendlich, actu unendliche Menge 22 f., s. Gott, Unendlichkeit
Ungläubige 311. 381 ff. 456 ff.
Unsterblichkeit 57. 93 ff. 116 f. 121 f. 130
Unterwelt 93 f. 310 ff.
Unversehrtheit s. Integrität
Ursache, erste und zweite 7 f. 10. 24. 28. 31. 34. 38. 40. 110. 222. 419 ff. 425. 431. 437 ff. 460. 466, Haupt- und werkzeugliche Ursache 10 f. 28 ff. 74. 144 f. 219. 266 ff. 313 f. 426 f. 429. 490, Materialursache 8 f., Zweckursache 8. 14 ff. 489, Exemplarursache 8. 19 f. 313, Verdienstursache 220. 300. 313. 323. 490, Formalursache 490 ff., dienende Ursache 11
Urstoff 3. 5 f. 8. 21. 74 f.
Ursünde 126 ff. 131
Urzustand 43. 44. 110. 111 ff. 130. 138. 147 f. 304. 374. 396. 410 f. 441. 444

Valentinianer 172. 177. 196
Vasquez 3. 23. 56. 231. 245
Verdammung s. Hölle
Verdienst, Begriff und Arten 60 ff. 300. 443. 522 ff., Wirklichkeit 533 ff., Erfordernisse 213. 300 f. 415 f. 445. 466. 525. 527 ff. 537 f., Gegenstand 405 f. 444 f. 447. 466. 469 ff. 476. 516. 535 ff., Verlust 541, Wiederaufleben 541 ff.
Verdienst Christi, Wirklichkeit 220. 294. 300 ff., Erfordernisse 246 ff. 301, Verdienst nach strenger Gerechtigkeit 301. 522, Grund des Verdienstes 213, Christus verdient für sich 256. 302. 527, und für uns 302 f. 323. 357. 412. 490. 526. 538
Verdienstschatz 301. 302. 350
Verehrung, Begriff und Arten 233. 235, Verehrung Marias 233. 351 ff., der Engel 64 f.
Vergottung 176. 241. 262. 488. 504 ff.
Verhärtung 68 f. 455 f.
Verherrlichung Gottes 14. 19. 41. 47. 51 f. 157 f. 162 ff. 166 f.
Vernichtung 26. 57. 95
Versöhnung 285 ff., s. Erlösung
Verstockte und Verblendete 455 f.
Versuchungen 71 f. 125. 128. 378. 397 ff. 410. 454. 456. 477, Versuchungen Christi 66. 71. 244. 288 f.
Verwerfung s. Reprobation
Verwundung der Natur 130. 139. 148 ff. 357. 372. 377 f. 386. 396. 401. 410

Vorbereitung auf die Gnade 443. 446ff. 538. 543f., s. Rechtfertigung
Vorhölle 309ff.
Vorsehung 30. 37ff. 332. 334. 404. 450. 459. 460. 463. 479
Vorväter 213. 311f. 314. 538

Weib, Erschaffung 85ff., Seele 87, Ebenbild Gottes 87. 90, Stellung zum Manne 86f. 90. 118
Welt, Erschaffung 3ff. Zweck 14ff. 41f., Güte 13f. 18f. 73. 514, Plan 19f. 37ff., Zeitlichkeit 20ff., Erhaltung 24ff. 27, Regierung 37ff., Untergang bzw. Verklärung 26. 48. 260f.
Werke, Arten 541, verdienstliche 522ff., natürlich gute 49. 68. 149. 377ff. 444f. 446ff., indifferente 531
Werkgerechtigkeit 500. 523f. 527
Wiclif 11. 467
Wiedergeburt 141. 369. 387f. 486f. 488f. 503f.
Wiederkunft Christi 259ff. 315
Wille, vorangehender und nachfolgender 449f. 451f. 460, bedingter und unbedingter 449f. 451f., voluntas beneplaciti und voluntas signi 449, voluntas ut natura und voluntas ut ratio 221, durch die Erbsünde geschwächt, aber des Guten nicht unfähig 148ff. 377ff. 386, s. Defektibilität. Erbsünde. Freiheit. Werke
Wissen Christi 253ff., der Engel 58f. 64. 68f. 80. 117. 254, Adams 117ff.
Wunder Christi 187. 267ff. 314. 498

Ysambert 442

Zeit 20ff., Fülle, Mitte, Ende 168f.
Zeugung, ewige 21. 183. 231, fleischliche dient der Vererbung der Sünde Adams 143ff. 243. 340
Zufall 40
Zulassung des Bösen 36f. 41f. 70ff. 431ff. 467. 479
Zurechnung der Sünde Adams 140, der Gerechtigkeit Christi 481. 486ff. 490f.
Zweck, Begriff und Arten 14, der Schöpfung 14ff., der Menschwerdung 161ff. 166ff. 273. 357, Zweckbeziehung guter Werke 531f.
Zweiseelenlehre 97f.
Zwingli 137. 259. 374